Paidós
Básica

PB

64

Richard Rorty

Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos

Escritos filosóficos 2



Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

11. E. Jaques - *La forma del tiempo*
12. L. A. White - *Tecnología medieval y cambio social*
13. C. G. Hempel - *La explicación científica*
14. P. Honigsheim - *Max Weber*
15. R. D. Laing y D. G. Cooper - *Razón y violencia*
16. C. K. Ogden e I. A. Richards - *El significado del significado*
17. D. L. Slobin - *Introducción a la psicolingüística*
18. M. Deutsch y R. M. Krauss - *Teorías en psicología social*
19. H. Gerth y C. Wright Mills - *Carácter y estructura social*
20. C. L. Stevenson - *Ética y lenguaje*
21. A. A. Moles - *Sociodinámica de la cultura*
22. C. S. Nino - *Ética y derechos humanos*
23. G. Deleuze y F. Guattari - *El Anti-Edipo*
24. C. S. Kirk - *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*
25. K. W. Deutsch - *Los nervios del gobierno*
26. M. Mead - *Educación y cultura en Nueva Guinea*
27. K. Lorenz - *Fundamentos de la etología*
28. C. Clark - *La identidad del hombre*
29. J. Kogan - *Filosofía de la imaginación*
30. G. S. Kirk - *Los poemas de Homero*
31. M. Austin y P. Vidal-Naquet - *Economía y sociedad en la antigua Grecia*
32. B. Russell - *Introducción a la filosofía matemática*
33. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstien - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Gehlen - *Antropología filosófica*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*

Richard Rorty

Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos

Escritos filosóficos 2



Título original: *Essays on Heidegger and others*
Publicado en inglés por Cambridge University Press

Traducción de Jorge Vigil Rubio

Cubierta de Mario Eskenazi
Fotografía de cubierta de Julian Lee

1.ª edición, 1993

ISBN: 84-7509-954-8
Depósito legal: B-32.733/1993

Impreso en Hurope, S.L.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain


ediciones
PAIDOS

A Kevin

SUMARIO

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

AGRADECIMIENTOS

El artículo «Filosofía como ciencia, como metáfora y como política» fue una contribución al simposio celebrado en la Universidad de Viena para celebrar el quincuagésimo aniversario de la obra de Husserl *Krisis der Europäischen Wissenschaften*. Se publicó una traducción alemana en la obra *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, editada por Michael Benedikt y Rudolf Burger (Viena, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, 1986), págs. 138-149. Una versión revisada y aumentada del original inglés (la versión que aquí se incluye) apareció en *The institution of philosophy*, editado por Avner Cohen y Marcello Dascal (La Salle: Open Court, 1989), págs. 13-33.

El artículo «Heidegger, contingencia y pragmatismo» se publica aquí por vez primera. También aparecerá en la obra *Reading Heidegger*, editada por Hubert Dreyfus y Harrison Hall (Blackwell, Oxford, en prensa). Incluye pasajes del trabajo «Heidegger wider den Pragmatisten», *Neue Hefte für Philosophie* 23 (1984), págs. 1-22. Este trabajo es una versión de una conferencia leída en el Haverford College y sólo se ha publicado en traducción al alemán.

El capítulo «Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje» fue una contribución a un simposio en conmemoración del centenario del nacimiento de Heidegger y Wittgenstein, celebrado en abril de 1989 en la Universidad J. W. Goethe de Francfort del Main. No se ha publicado anteriormente en inglés, pero se publicará también en *The Cambridge Companion to Heidegger*, editado por Charles Guignon (en prensa).

El capítulo «Heidegger, Kundera y Dickens» recoge una conferencia leída en la 6ª Conferencia de Filósofos Este-Oeste, celebrada en la Universidad de Hawai en agosto de 1989. Se publicará en las actas de esa conferencia.

El capítulo «Desconstrucción y circunvención» está basado en una conferencia que se tituló «Ahora que hemos desconstruido la metafísica, ¿tenemos que desconstruir también la literatura?», leída

en la Escuela de Verano de Crítica y Teoría celebrada en la Northwestern University en 1983. Se publicó una versión revisada en *Critical Inquiry* II (septiembre 1984), págs. 1-23. Se reproduce aquí por gentileza de The University of Chicago Press.

El artículo «Dos significados de "logocentrismo"» lo escribí en respuesta al trabajo de Christopher Norris «La filosofía *no* como una "forma de escritura": Derrida y la pretensión de la razón», que en parte era una réplica a mi artículo «La filosofía como una forma de escritura» (incluido en mi obra *Consequences of pragmatism*). El ensayo de Norris y mi réplica fueron publicados en la obra *Redrawing the lines: analytic philosophy, deconstrution and literary theory*, Reed Way Dasenbrock, ed. (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989), págs. 204-216.

El artículo «¿Es Derrida un filósofo trascendental?» apareció en el número de abril de 1989 del *Yale Journal of Criticism*. Se publica aquí con autorización.

«De Man y la izquierda cultural norteamericana» constituye una versión revisada de la última de las tres conferencias Romanell leídas en la Universidad de Virginia en enero de 1989. Incluye algunos párrafos de mi artículo «Two cheers for the cultural left», *South Atlantic Quarterly* 89, págs. 227-234, y otros de mi artículo «Deconstrucción», incluido en el volumen VIII de *The Cambridge history of literary criticism* (en prensa).

El capítulo «Freud y la reflexión moral» lo leí en 1984 como conferencia del Edith Weigert Memorial en el Foro para la Psiquiatría y Humanidades de Washington D.C. Se publicó en *Pragmatism's Freud: the moral disposition of psychoanalysis*, editado por Joseph H. Smith y William Kerrigan (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986), págs. 1-27.

El capítulo «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad» apareció en el número 4 de *Praxis International* (abril de 1984), págs. 32-44. Se reproduce aquí con autorización.

«Unger, Castoriadis y el romance de un futuro nacional» apareció en la *Northwestern University Law Review* 82 (invierno de 1988), págs. 335-351. Se reproduce aquí con autorización.

El capítulo «Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault» recoge una conferencia leída en memoria de Foucault, organizada por François Ewald y celebrada en París en enero de 1988. Apareció en traducción francesa en las actas de esta conferencia: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale* (Éditions du Seuil, París 1989), págs. 385-394. Una versión ligeramente abreviada del original inglés se publicó con el título «Foucault/De-

wey /Nietzsche» en el número 4 de la revista *Raritan* (primavera de 1990), págs. 1-8.

Deseo expresar mi agradecimiento a los organizadores de las conferencias, a los institutos y simposios en los que se presentaron estos trabajos, así como a los editores de las diversas revistas y colecciones en que aparecieron. También desearía expresar mi continuada gratitud hacia la fundación John D. y Catherine T. MacArthur. La mayoría de los artículos de este volumen y otros anteriores los escribí como beneficiario de una beca MacArthur.

INTRODUCCIÓN: PRAGMATISMO Y FILOSOFÍA POSTNIETZSCHEANA

Éste es el segundo volumen de una recopilación de artículos escritos durante los años 80. El primer volumen se compone de artículos que examinan algunos temas y figuras pertenecientes a la órbita de la filosofía analítica. Frente a aquél, la mayor parte de este volumen trata sobre Heidegger y Derrida. La primera parte consiste en cuatro artículos sobre Heidegger, que constituyen el fruto de un abortado intento —abandonado— de escribir un libro sobre él. La segunda parte contiene tres artículos sobre Derrida, así como un trabajo adicional que examina los usos que han dado Paul de Man y sus seguidores a ciertas ideas de Derrida.

La tercera parte es más heterogénea. De los cuatro artículos de esta parte, el primero y más ambicioso se denomina «Freud y la reflexión moral». Este artículo selecciona y destaca ciertos aspectos de la obra de Freud que encajan en la concepción del sí mismo de Quine y Davidson como una retícula de creencias y deseos carente de centro —una imagen que utilicé en el segundo capítulo de mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. cast. publicada por Ediciones Paidós, Barcelona, 1991). Los tres artículos restantes constituyen un examen de las teorías sociales y actitudes políticas de diversas figuras contemporáneas (Habermas, Lyotard, Unger, Castoriadis, Foucault); estos trabajos resaltan las concepciones sociopolíticas presentadas en la tercera parte del primer volumen.

En el resto de esta introducción voy a ofrecer algunas observaciones generales sobre la relación entre la tradición postnietzscheana del pensamiento franco-alemán que examinan estos ensayos y la tradición antirrepresentacionalista y pragmatista de la filosofía analítica analizada en el primer volumen.

A menudo se considera a Heidegger y a Derrida como filósofos «postmodernos». Yo mismo he utilizado en ocasiones el término «postmoderno» en el sentido más bien limitado definido por Lyotard como «desconfianza hacia las metanarrativas». Pero desearía no haberlo hecho. Se ha abusado tanto del término que hoy causa

más problemas de los aconsejables. Finalmente he desistido en el intento de encontrar algo común a las edificaciones de Michael Graves, las novelas de Pynchon y Rushdie, los poemas de Ashberry, diversos tipos de música popular y los escritos de Heidegger y Derrida. He empezado a sentir recelo hacia los intentos de periodización de la cultura —los intentos por describir todas las partes de una cultura como fenómenos súbitamente orientados en la misma dirección y aproximadamente hacia la misma época. Como ha sugerido MacIntyre, la narrativa dramática puede ser esencial para escribir la historia intelectual. Pero me parece más seguro y útil periodizar y dramatizar cada disciplina o género por separado, en vez de intentar pensarlos como construcciones que se disuelven conjuntamente a raíz de drásticos cambios del nivel del mar.

En particular parece aconsejable considerar a Heidegger y Derrida simplemente como filósofos postnietzscheanos, asignándoles un lugar en una secuencia de conversación que va de Descartes a Nietzsche y más allá de él pasando por Kant y Hegel, en vez de considerarlos como iniciadores o como manifestación de una ruptura radical. Aunque admiro sin reservas la originalidad y las facultades de ambos pensadores, ninguno de los dos puede evitar que sus lectores les contextualicen. Lo más que puede hacer una figura original es recontextualizar a sus predecesores. No puede aspirar a crear obras que sean en sí mismas no contextualizables, como tampoco un comentarista como yo puede aspirar a encontrar el contexto «correcto» en el que enmarcar esas obras.

Como era de esperar, el contexto en el que mis ensayos sitúan la filosofía postnietzscheana es el pragmatismo. Considero a Nietzsche como la figura que más hizo por convencer a la intelectualidad europea de las doctrinas que formularon en Norteamérica James y Dewey. Puede considerarse que una gran parte de lo que dijo Nietzsche se sigue de su afirmación de que «el concepto de "conocimiento en sí" es tan imprevisible como el de "cosa en sí"»[1] y de su sugerencia de que «[las categorías de la razón] no constituyen más que un recurso de una determinada raza y especie —su única "verdad" es su utilidad».[2] Su conocida descripción de «Cómo el "verdadero mun-

1. *La voluntad de poder*, trad. ing. de Kaufmann (Random House, Nueva York, 1967), sección 608.

2. Ibíd., sec. 515. Hay pasajes «pragmatistas» dispersos por todas las obras de Nietzsche, pero la mejor fuente la constituyen las secciones 480-544 de *La voluntad de poder*. En un libro de próxima publicación sobre la teoría de la verdad de Nietzsche, Maudmarie Clark ofrece una presentación muy convincente y lúcida de su gradual giro hacia una versión del pragmatismo más pura y consistente.

do" se convirtió en una fábula» en *El crepúsculo de los ídolos* está, dejando a un lado su burla del cristianismo, bastante cerca de la visión de Dewey del progreso intelectual europeo.

Cierto es que la versión del pragmatismo de Nietzsche nada tiene que ver con las esperanzas sociales características de James y Dewey. Su perspectivismo, su negativa a admitir la noción de una verdad desligada de intereses y necesidades formaba parte de un afán de percepción privada, lo que para él significaba pureza espiritual. Nietzsche detestaba tanto a su país como a su siglo, por lo que la combinación emersoniana de confianza en sí mismo y patriotismo que encontramos en James y en Dewey le es totalmente ajena.[3] Todo lo que tomó de Emerson, por así decirlo, fue la confianza en sí mismo; en sus escritos no hay nada parecido al sentimiento norteamericano de Emerson de un nuevo tipo de libertad social. Cuando Nietzsche leyó los escritos polémicos abolicionistas de Emerson presumiblemente los consideró un simple y desafortunado residuo de debilidad cristiana en un hombre fuerte en otros sentidos.

A pesar de esta diferencia, Nietzsche fue tan buen anticartesiano, antirrepresentacionalista y antiesencialista como Dewey. Al igual que Peirce o James, se aplicó a la cuestión de «¿qué diferencia supone esta creencia para nuestra conducta?» Si uno está interesado en epistemología y filosofía del lenguaje, y no en filosofía moral y social, poca diferencia tendrá para su conducta ulterior leer a Nietzsche o a los pragmatistas clásicos. Además, resulta tan fácil injertar a los pragmatistas recientes, de orientación lingüística —Quine, Putnam, Davidson— en Nietzsche como injertarlos en Dewey. En realidad si uno pasa del discurso de Dewey relativo a la experiencia al discurso de Quine y Davidson relativo a las oraciones, resulta más fácil captar la idea de la célebre observación de Nietzsche, en «Verdad y mentira en sentido extramoral», de que la verdad es «un ejército de metáforas en movimiento».

En la segunda parte del primer volumen interpreto esta observación al hilo de mi discusión del tratamiento de la metáfora por Davidson. Entiendo que para él las oraciones son las únicas cosas que pueden ser verdaderas o falsas, que nuestro repertorio de oraciones aumenta con el curso de la historia y que este crecimiento constitu-

3. La obra de Cornel West, *The american evasion of philosophy: a genealogy of pragmatism* (University of Wisconsin Press, Madison, 1989) es de gran utilidad para comprender la relación de Emerson con Dewey. Lo que West denomina «el proyecto de Dewey de una cultura democrático-radical emersoniana» (pág. 128) le habría resultado ininteligible a Nietzsche, para quien si uno era demócrata, es decir iba con el rebaño, no podía ser radical.

ye sustancialmente una literalización de metáforas nuevas. El concebir de este modo la verdad nos ayuda a pasar de una imagen cartesiano-kantiana del progreso intelectual (como una adecuación cada vez mejor entre mente y mundo) a una imagen darwiniana (como una capacidad cada vez mayor de construir los instrumentos necesarios para hacer que la especie sobreviva, se multiplique y se transforme).

El ver a Darwin detrás de Nietzsche y Dewey (y con ello, de pasada, detrás de lo que en el primer volumen describo como el fisicalismo no reductivo de Davidson) ayuda a ver la convergencia de la filosofía europea postnietzscheana y de la filosofía analítica postpositivista en una única formulación pragmatista de la indagación —más o menos la formulación ofrecida en el capítulo que lleva por título «La indagación como recontextualización» en el primer volumen. De acuerdo con esta formulación, el lenguaje constituye un conjunto de instrumentos, más que un conjunto de representaciones —instrumentos que, en virtud de lo que Dewey denominó «el continuo medios-fines», cambia también a sus usuarios y los productos de su uso. El abandonar la noción de representación significa liberarse del conjunto de problemas relativos al realismo y al antirrealismo que examino en la introducción del primer volumen.

Sin embargo, la idea de las oraciones como instrumentos es algo que uno tiende a asociar más con Wittgenstein que con Heidegger y Derrida. A pesar del pragmatismo de *Ser y tiempo* (puesto de relieve por Mark Okrent y examinado en la primera parte de este libro) y a pesar de los paralelismos entre Derrida y Wittgenstein que destaca Henry Staten y el paralelismo Davidson—Derrida puesto de relieve por Samuel Wheeler (examinado en la segunda parte de este libro), Heidegger y Derrida comparten la tendencia a considerar el lenguaje como algo *más* que un simple conjunto de instrumentos. El último Heidegger de forma persistente y Derrida ocasionalmente consideran el lenguaje como si fuese un cuasi-agente, un fenómeno inquietante, situado por encima y en oposición al ser humano.

Mis críticas a Heidegger en la primera parte y a Derrida en la segunda parte se centran en torno a su no adopción de una concepción del lenguaje relajada, naturalista y darwiniana. Creo que ambos autores se encuentran aún, en cierta medida, bajo la influencia de la distinción diltheyana entre *Geist* y *Natur* que critiqué en la primera parte del primer volumen. Por ello, en el capítulo titulado «Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje» critico al último Heidegger por sucumbir a la necesidad de convertir el lenguaje en una cuasi-divinidad. En «¿Es Derrida un filósofo trascendental?»

critico el intento de Rodolphe Gasché por presentar a Derrida como si éste ofreciese las «condiciones de posibilidad» para el uso del lenguaje. Ambos tipos de crítica constituyen protestas contra el intento de dejar que el «lenguaje» se convierta en el más reciente sustituto de «Dios» o la «mente» —algo misterioso, incapaz de ser descrito en los mismos términos en que describimos las mesas, los árboles y los átomos.

El problema de desorbitar la importancia del lenguaje, el sentido, la intencionalidad, el juego de los significantes o de la *différance* está en el riesgo de perder las ventajas conseguidas mediante la asimilación de Darwin, Nietzsche y Dewey. Tan pronto se empieza a reificar el lenguaje empiezan a verse abrir distancias entre el tipo de cosas que describen Newton y Darwin y el tipo de cosas que describen Freud y Derrida, en vez de percibir compartimentos cómodos de una caja de herramientas —compartimentos entre grupos de instrumentos lingüísticos útiles para diferentes tareas. Uno empieza a embelesarse con expresiones como «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», porque empieza a pensar que los lenguajes han de tener una estructura *diferenciada*, totalmente diferente a la de un cerebro, un ordenador o una galaxia (en vez de simplemente aceptar que algunos de los términos que utilizamos para describir el lenguaje en realidad pueden describir útilmente otras cosas, como el inconsciente). Se considera así el carácter irreductible de lo intencional —el carácter irreductible de descripciones de aptitudes determinantes como las creencias y deseos a descripciones del movimiento de partículas elementales— como algo filosóficamente más significativo que la no reductibilidad de la descripción de una casa a la descripción de los troncos, o de la descripción de un animal a la descripción de las células.

Según expuse en el primer volumen, un pragmatista debe insistir en que tanto la redescriptibilidad como la irreductibilidad son muy fáciles. Nunca resulta muy difícil redescribir algo que a uno le agrada en términos irreductibles o indefinibles de acuerdo con una descripción anterior de ello. Asimismo, un pragmatista debe insistir (con Goodman, Nietzsche, Putnam y Heidegger) en que no existe nada semejante a la forma que una cosa es en sí, en virtud de descripción alguna, aparte del uso que quieran darle los seres humanos. La ventaja de insistir en estas ideas es que cuando uno se tropieza con un dualismo cualquiera, o con un filósofo que intenta salvar o allanar una divisoria, puede hacer que parezca una simple diferencia entre dos conjuntos de descripciones del mismo grupo de cosas.

En este contexto, «puede hacer que parezca» no está en contraposición a lo que «realmente es». No es como si hubiese un procedimiento para averiguar si uno está realmente ante dos grupos de cosas o solo uno. La propia «coseidad», la identidad, es relativa a una descripción. Tampoco es que el lenguaje no sea *en realidad más que* cadenas de marcas y ruidos que utilizan los organismos como instrumento para conseguir lo que desean. Esa descripción nietzscheano-deweyana del lenguaje no es una verdad más real sobre el lenguaje que la descripción que de él hace Heidegger como «la casa del ser» o la que hace Derrida como «el juego de referencias de significado». Cada una de estas descripciones no son más que verdades útiles acerca del lenguaje —lo que Wittgenstein denominaba «recuerdos de un propósito particular».

El propósito particular para el que sirve el recuerdo de que el lenguaje puede describirse en términos darwinianos consiste en ayudarnos a evitar lo que en la introducción al primer volumen denominé «representacionalismo» y por tanto la distinción realidad-apariencia. No es de extrañar por tanto que considere que los mejores pasajes de Heidegger y Derrida son aquellos que nos ayudan a ver cómo son las cosas de acuerdo con descripciones no representacionalistas y no logocéntricas —qué aspecto tienen cuando uno empieza a dar por supuesto el carácter relativo de la coseidad con respecto a la elección de descripción, y empieza a preguntarse por cómo puede ser útil en vez de por cómo puede ser correcto. Por ello considero que los peores pasajes de Heidegger y Derrida son aquellos que sugieren que finalmente ellos han captado correctamente el lenguaje, lo han representado exactamente tal como es. Éstos son los pasajes que tentaron a Paul de Man a decir cosas como «la literatura... es la única forma de lenguaje libre de la falacia de la expresión no mediatizada»[4] y a Jonathan Culler a insistir en que una teoría del lenguaje debe responder a las cuestiones sobre «la naturaleza esencial del lenguaje».[5] Éstas son también las partes que indujeron a toda una generación de teóricos norteamericanos de la literatura a hablar sobre «el descubrimiento del carácter no referencial del lenguaje», como si Saussure, Wittgenstein o Derrida u otro hubiesen mostrado que la referencia y la representación eran *ilusiones* (frente al hecho de ser nociones de las que, en determinados contextos, podemos prescindir útilmente).

4. Paul de Man, *Blindness and insight*, 2ª ed. (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983), pág. 17.

5. Jonathan Culler, *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*, (Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1982), pág. 118.

Si se considera simplemente como un recuerdo, en vez de como metafísica, creo que la siguiente constituye una buena forma de conjuntar los resultados de la tradición Quine-Putnam-Davidson en la filosofía analítica del lenguaje y la tradición Heidegger-Derrida del pensamiento postnietzscheano. Considérense las oraciones como cadenas de marcas y ruidos que emiten los organismos, cadenas susceptibles de ser emparejadas con las cadenas que pronunciamos (de la forma que denominamos «traducir»). Considérense las creencias, deseos e intenciones —las actitudes determinantes en general— como entidades que se postulan para ayudar a predecir la conducta de estos organismos. Ahora pensemos que esos organismos evolucionan gradualmente en virtud de producir cadenas cada vez más largas y complejas, cadenas que les permiten hacer cosas que habían sido incapaces de hacer con la ayuda de cadenas más cortas y sencillas. Ahora pensemos en *nosotros* como ejemplos de estos organismos altamente evolucionados, cuyas máximas esperanzas y más profundos temores resultan posibles, entre otras cosas, por nuestra capacidad de producir las cadenas peculiares que producimos. A continuación pensemos en las cuatro oraciones que preceden a ésta como nuevos ejemplos de cadenas de este tipo. En penúltimo lugar, pensemos en las cinco oraciones que preceden a ésta como el bosquejo de una casa del ser rediseñada, una nueva morada para nosotros, pastores del ser. Por último, considérense las seis últimas oraciones como un nuevo ejemplo del juego de significantes, un ejemplo más de la forma en que el sentido es indefinidamente alterable mediante la recontextualización de signos.

Estas siete últimas oraciones constituyen el intento de englobar a los animales, el *Dasein* y la *différance* en una única visión: demostrar cómo se puede pasar de darwiniano a heideggeriano y a derridiano sin gran esfuerzo. También constituyen el intento de mostrar que lo importante de ambas tradiciones, la que llega hasta Davidson y la que llega hasta Derrida, no es lo que éstos dicen sino lo que *no* dicen, lo que evitan más que lo que proponen. Obsérvese que ninguna tradición menciona al sujeto cognoscente ni al objeto de conocimiento. Ninguna de ellas habla sobre una cuasi-cosa denominada lenguaje que funciona de intermediario entre sujeto y objeto. Ninguna permite formular problemas sobre la naturaleza o posibilidad de la representación o la intencionalidad. Ninguna intenta reducir nada a nada más. En resumen, ninguna de ellas nos introduce en los vínculos particulares a los que nos llevó la tradición cartesiano-kantiana, la tradición representacionalista, anclada en la distinción sujeto-objeto.

¿Es *sólo* para eso para lo que sirven ambas tradiciones? ¿Estos eminentes pensadores *no hacen más* que mostrarnos la salida de una polvorienta botella cazamoscas, de una ruinosa casa del ser? Siento la tentación de decir: «¿qué más *creía* iba a sacar de la filosofía actual?», pero esto puede parecer empequeñecedor. Y, en efecto, lo sería si estuviese negando que las obras de estas personas son indefinidamente recontextualizables, pues pueden resultar útiles en una interminable variedad de contextos actualmente no previstos. Pero no es empequeñecedor decir: no se subestimen los efectos del revolotear en el interior de esa particular botella cazamoscas. No se subestime lo que puede sucedernos, aquello en que podemos convertirnos al salir de ella. No se subestime la utilidad de la escritura meramente terapéutica, meramente «deconstructiva».

Nadie puede fijar límites a priori a lo que puede dar de sí un cambio de opinión filosófica, como tampoco un cambio de opinión científica o política. Creer que uno puede conocer estos límites es tan malo como creer que, ahora que sabemos que la tradición ontoteológica ha agotado sus posibilidades, hemos de apresurarnos a recrearlo todo, a hacer todo de nuevo. El cambio de perspectiva filosófica no es ni intrínsecamente central ni intrínsecamente marginal —sus resultados son tan impredecibles como el cambio en cualquier otro ámbito de la cultura. Los ensayos de este volumen y del anterior no intentan predecir cuáles pueden ser los efectos de adoptar el pragmatismo común a estas dos tradiciones. Mis ensayos deben entenderse como muestras de lo que un grupo de filósofos italianos actuales han denominado «pensamiento débil»[6] —reflexión filosófica que no intenta una crítica radical de la cultura contemporánea ni intenta refundarla o remotivarla, sino que simplemente recopila recordatorios y sugiere algunas posibilidades interesantes.

6. Véase Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds., *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milán, 1983).

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA, COMO METÁFORA Y COMO POLÍTICA

Más allá de la filosofía científica

En nuestro siglo se han ofrecido tres respuestas a la cuestión de cómo concebir nuestra relación con la tradición filosófica occidental, respuestas que transcurren paralelas a tres concepciones del objeto del filosofar. Éstas son la respuesta husserliana (o «cientifista»), la respuesta heideggeriana (o «poética») y la respuesta pragmatista (o «política»). La más conocida es la primera, una respuesta común tanto a Husserl como a sus oponentes positivistas. De acuerdo con esta concepción, la filosofía sigue el modelo de la ciencia y está relativamente alejada tanto del arte como de la política.

Las respuestas heideggeriana y pragmatista constituyen reacciones a esta conocida respuesta «cientifista». Heidegger vira del científico al poeta. El pensador filosófico es la única figura que está al mismo nivel que el poeta. Los logros de los grandes pensadores tienen tan poco que ver con la física matemática o con el arte de gobernar como los de los grandes poetas. Frente a ello, los pragmatistas como Dewey se separan de los científicos teóricos para unirse a los ingenieros y a los tecnólogos sociales —a las personas que intentan hacer que la gente esté más confortable y segura, y utilizar la ciencia y la filosofía como instrumentos para este fin. El heideggeriano considera que hay que reapropiarse de la tradición filosófica considerándola como una serie de logros poéticos: es la obra de pensadores, personas que «no tienen otra elección que encontrar palabras acerca de lo que *es* el ser en la historia de su ser».[1] El pragmatista considera que la tradición ha de utilizarse, igual que se utiliza una bolsa de herramientas. Puede resultar que algunas de estas herramientas, estos "instrumentos conceptuales" —incluidos al-

1. Heidegger, *Nietzsche II* (Neske, Pfullingen, 1962), 37. Traducido al inglés en Heidegger, *Nietzsche*, vol. IV, trad. F. A. Cappuzi (Harper and Row, Nueva York, 1982), 7.

gunos que siguen teniendo un inmerecido prestigio— carecen ya de uso, y simplemente pueden desecharse. Otros pueden renovarse. A veces pueden tener que inventarse nuevos instrumentos sobre la marcha. Mientras el heideggeriano considera la «fe [de Husserl] en la posibilidad de la filosofía, como tarea, es decir, en la posibilidad del conocimiento universal»[2] como una errónea comprensión cientifista y matematizante de una gran tradición, el pragmatista la considera como nostalgia sentimental, como un intento de mantener vivos los viejos eslóganes y estrategias que han perdido ya su utilidad práctica.[3]

Husserl pensó que la idea de desechar el ideal de un conocimiento filosófico universal y ahistórico de los fundamentos, una idea común al pragmatismo y a Nietzsche, era la última etapa de un desastroso «cambio acaecido al final del pasado siglo en la evolución general de la ciencia».[4] Según él, «durante la segunda mitad del s. XIX toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas y cegar por la "prosperidad" de éstas», lo que a su vez determinó «un indiferente abandono de las cuestiones decisivas para una verdadera humanidad».[5]

Husserl consideró al racionalismo tradicional y al escepticismo empirista como las dos caras de la misma moneda «objetivista».[6] Intentó situar a ambos en el marco de su propia fenomenología trascendental. Heidegger coincidió con Husserl acerca de la relativa falta de importacia de la distinción empirista-racionalista, y también sobre el peligro de una cultura tecnologizada y pragmática. Pero Heidegger consideraba el pragmatismo y la fenomenología trascendental simplemente como dos nuevos productos de la tradición «objetivista». Intentó incluir en su propia concepción de la «metafísica occidental» tanto la renuncia al «espíritu» del pragmatismo como el intento de reivindicarlo por parte de Husserl. Convenía con Husserl en que

> un filósofo autónomo dispuesto a liberarse de todos los prejuicios... debe aceptar que todas las cosas que da por suspuestas *son* prejuicios, que todos los prejuicios son puntos oscuros que tienen su origen

2. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. inglesa de D. Carr (Northwestern University Press, Evanston, 1970), 17.
3. El hecho de que en lo que sigue no examine el marxismo y que en su lugar utilice el pragmatismo norteamericano para representar la concepción «política» de la actividad del filosofar, se debe a la convicción de que el marxismo constituye una incongruente síntesis del pragmatismo de las «Tesis sobre Feuerbach» y el cientifismo común al marxismo y al positivismo. La historia del marxismo de Kolakowski muestra cómo las instituciones creadas por el marxismo eliminaron el intento de volver al marxismo más pragmático y menos cientifista.
4. Ibíd., 5.
5. Ibíd., 6.
6. Véase ibíd., 83, sobre Descartes y Hobbes.

en una sedimentación de la tradición... y que esto vale incluso para la gran tarea e idea que se denomina «filosofía».[7]

Pero Heidegger pensó que ni Husserl ni los pragmatistas fueron lo suficientemente radicales en su crítica de la autocomprensión de su predecesor. Desconfiaba del intento pragmatista por sustituir la idea platónico-cartesiana del «conocimiento universal» por el sueño baconiano del máximo control sobre la naturaleza. Pero también desconfiaba del intento de Husserl por considerar a la *techne* galileana «fundada» en algo «trascendental». Para Heidegger, los proyectos de «fundamentación» de la cultura —bien en las necesidades humanas concretas o en la subjetividad trascendental— no eran más que expresión de «prejuicios» a superar.

Aunque la valoración de Heidegger de los peligros del siglo estaba más cerca a la de Husserl, sus doctrinas filosóficas reales estaban más próximas a las de Dewey.

Al igual que Husserl, Heidegger pensaba que «la crisis europea tenía sus raíces en un racionalismo equivocado».[8] Pero consideraba que la demanda de fundamentación era en sí un síntoma de este errado racionalismo. *Sein und Zeit* está lleno de críticas a las doctrinas que Husserl compartía con Descartes. El tratamiento que se da en ese libro al «conocimiento científico objetivo» como una forma secundaria derivada de Ser-en-el-Mundo, derivada del uso de herramientas, coincide con el baconianismo de Dewey.[9] La disolución por parte de Heidegger de los pseudoproblemas filosóficos al considerar la práctica social como un dato primario e incuestionado, en vez de como un *explanandum*, ilustra lo que Robert Brandom ha denominado «la primacía ontológica de lo social».[10]

Otro aspecto en el que coinciden Heidegger y el pragmatismo es en su profunda desconfianza de las metáforas visuales que vinculan a Husserl con Platón y Descartes. Husserl y Carnap compartían la esperanza platónica tradicional de ascender hasta un punto de vis-

7. Ibíd., 72.
8. Ibíd., 290.
9. Como aclaran Hubert Dreyfus y John Haugeland, la reacción de Husserl a esta parte de *Sein und Zeit* fue la suposición de que el *zuhanden* era grano para el molino fenomenológico tanto como el *vorhanden*, y específicamente que un *Zeug* era «algo idéntico, algo identificable una y otra vez», y por tanto algo que mostraría una esencia universal. Véase el artículo de Dreyfus y Haugeland, «Husserl and Heidegger: Philosophy's last stand» en Michael Murray, ed., *Heidegger and modern philosophy* (Yale University Press, New Haven, 1978), págs. 222-238 (especialmente la cita de un fragmento manuscrito de Husserl que lleva por título «das ist gegen Heidegger» en la pág. 233).
10. Robert Brandom, «Heidegger's categories in *Being and Time*», *The Monist*, vol. 66 (1983), pág. 389.

ta desde el que pudieran verse las interconexiones entre todo. Para ambos, el objetivo de la filosofía es desarrollar un esquema formal en el que poder situar todo ámbito de la cultura. Ambos son filósofos de lo que Hilary Putnam ha denominado «la perspectiva del ojo de Dios». El término de Heidegger para semejantes intentos de una captación de tipo divino del ámbito de la posibilidad, intentos por disponer de una casilla preparada para todo acontecimiento que pueda tener lugar, es «lo matemático». Heidegger define *ta mathemata* como «aquel "acerca de" cosas que en realidad ya conocemos».[11] La búsqueda de lo matemático, de un esquema formal ahistórico, era, para Heidegger, el vínculo oculto entre la fenomenología husserliana, el positivismo carnapiano y la tradición objetivista.

La insistencia de Dewey en la subordinación de la teoría a la práctica y su afirmación de que la tarea de la filosofía es romper la corteza de la convención, expresa la misma desconfianza hacia el ideal contemplativo, así como hacia los intentos por disponer de un lugar a priori para todo lo que puede suceder. Pero las concepciones de la filosofía de Heidegger y Dewey eran sin embargo muy diferentes. Su común oposición al fundamentalismo y a las metáforas visuales asumió formas radicalmente diversas. En lo que viene a continuación deseo examinar estas diferencias bajo dos aspectos: su diferente tratamiento de la relación entre lo metafórico y lo literario, y su diferente actitud hacia la relación entre filosofía y política. Al pasar de Dewey a un filósofo cuya obra no parece ser la mejor formulación actual de una posición pragmatista —Donald Davidson— espero ser capaz de probar la relevancia de una teoría de la metáfora para la crítica del fundamentalismo. Al centrarme en la asignación de la filosofía a la poesía por parte de Heidegger espero probar la diferencia entre lo que he llamado las respuestas «política» y «poética» a la cuestión de nuestra relación con la tradición filosófica.

La metáfora como el punto de crecimiento del lenguaje

Permítaseme abordar el tema de la metáfora formulando una breve afirmación dogmática: podemos añadir una creencia nueva a nuestras creencias anteriores, remodelando así el tejido de nuestras creencias y deseos, de tres maneras: mediante la percepción, la inferencia y la metáfora. La percepción cambia introduciendo una

11. Heidegger, *¿Qué es una cosa?*, trad. inglesa de Barton y Deutsch (Gateway, South Bend, 1967), pág. 74.

creencia nueva en la red de las anteriores. Por ejemplo, si abro la puerta y veo a un amigo haciendo algo chocante, tendré que eliminar ciertas antiguas creencias sobre él, y reformular mis deseos con respecto a él. La inferencia cambia nuestras creencias haciéndonos ver que nuestras anteriores creencias nos comprometen con una creencia que no habíamos tenido anteriormente, obligándonos con ello a decidir si modificamos esas creencias antiguas o bien analizamos las consecuencias de la nueva. Por ejemplo, si mediante un complejo ejercicio detectivesco de razonamiento compruebo que mis actuales creencias me llevan a la conclusión de que mi amigo es un asesino, tendré que encontrar una forma de revisar esas creencias o bien reformular mi amistad.

Tanto la percepción como la inferencia dejan intacto nuestro lenguaje, nuestra forma de descomponer el ámbito de la posibilidad. Modifican el valor de verdad de las oraciones, pero no nuestro repertorio de oraciones. Suponer que la percepción y la inferencia constituyen la *única* forma en que han de cambiarse nuestras creencias es adoptar lo que Heidegger identificó como actitud "matemática". Es suponer que el lenguaje que hablamos actualmente es, por así decirlo, todo el lenguaje existente, todo el lenguaje que podemos necesitar. Semejante concepción del lenguaje concuerda con la idea de que el objetivo de la filosofía es el que supuso Husserl: proyectar todo el espacio lógico posible, hacer explícita nuestra comprensión implícita del ámbito de la posibilidad. Avala la tesis, común a la fenomenología husserliana y a la filosofía analítica, de que filosofar es una labor de clarificación, de hacer pacientemente explícito lo que ha venido estando implícito.

Por el contrario, considerar la metáfora como una tercera fuente de creencias, y por tanto como un tercer motivo para rehacer nuestra red de creencias y deseos, es considerar el lenguaje, el espacio lógico y el ámbito de la posibilidad como algo abierto. Es abandonar la idea de que el objetivo del pensamiento es alcanzar el punto de vista de Dios. La tradición filosófica devaluó la metáfora porque el reconocer en ella una tercera fuente de verdad habría puesto en peligro la concepción de la filosofía como un proceso que culmina en la visión, *theoria*, contemplación de lo que está *vorhanden*. Estas metáforas visuales contrastan con las metáforas auditivas preferidas por Heidegger (por ejemplo, *Ruf des Gewissens, Stimme des Seins*). Estas últimas son mejores metáforas para la metáfora, porque sugieren que el conocimiento no es siempre reconocimiento, que la adquisición de la verdad no es siempre cuestión de encajar datos en un esquema preestablecido. Metáfora es, por así

decirlo, una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un rellenado empírico de una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos.

Semejante concepción de la metáfora me une a Davidson en el rechazo de la afirmación de que «metáfora tiene, además de su sentido o significado literal, otro sentido o significado».[12] Para Davidson es erróneo interpretar la expresión «uso metafórico del lenguaje» como si indicase que en nuestro lenguaje están ya *vorhanden* multitud de «significados metafóricos», además de multitud de «significados literales». De acuerdo con esta concepción, la metáfora no puede ampliar el espacio lógico, pues aprender el lenguaje es haber aprendido ya todas las posibilidades de la metáfora así como todas las posibilidades de hecho. El lenguaje no cambia mediante la invención de la metáfora, pues el habla metafórica no es invención sino simplemente utilización de instrumentos de los que ya se dispone. Por el contrario, Davidson opina que hay una estricta distinción entre significado (la propiedad que uno atribuye a las palabras señalando conexiones inferenciales normales entre las oraciones en las que se utilizan y entre otras oraciones) y uso, y que «la metáfora pertenece exclusivamente al ámbito del uso».[13]

Davidson afirma que «la mayoría de las metáforas son falsas» pero sería mejor decir que la mayoría de las metáforas adoptan la forma de oraciones que, *prima facie*, parecen obviamente falsas. Sin embargo, posteriormente estas mismas oraciones pueden llegar a considerarse literalmente verdaderas. Por citar un caso trivial, citado por Davidson, «érase una vez... que los ríos y las botellas no tenían, como tienen hoy, bocas en sentido literal».[14] Por considerar casos más importantes, la primera vez que alguien dijo «el amor es la única ley» o que «la tierra gira alrededor del sol» la respuesta general habría sido: «debes de estar hablando metafóricamente». Pero cien o mil años después, estas oraciones llegaron a ser candidatas de la verdad literal. Entretanto, nuestras creencias se reenlazaron para dejar lugar a estas verdades, un proceso que fue indistinguible

12. Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation* (Clarendon Press, Oxford, 1984), pág. 246.
13. Ibíd., 247. Véase también la pág. 259: «Ninguna teoría del significado metafórico o de la verdad metafórica puede contribuir a explicar cómo opera la metáfora. La metáfora opera según los tramos lingüísticos conocidos con que operan las oraciones más llanas... lo que distingue a la metáfora no es el significado, sino el uso —en esto es igual que declarar, golpear, mentir, prometer o criticar».
14. Ibíd., 252.

del proceso de cambio del significado de las palabras utilizadas en estas oraciones a fin de hacer las oraciones literalmente verdaderas.

Nótese que la afirmación que acabo de hacer —que un cambio de creencias a gran escala es indistinguible del cambio a gran escala del significado de nuestras palabras— se sigue de la definición de «significado» que introduje antes entre paréntesis. Esta definición de significado encierra la concepción de la filosofía del lenguaje de Quine-Davidson. En esta concepción los significados no son ni esencias platónicas ni *noemata* husserlianos sino más bien patrones de uso habitual —lo que Sellars denomina «roles lingüísticos». Con ello, la búsqueda carnapiana de un «análisis» de significados resulta una errónea manera «formal» y «trascendental» de describir el proyecto de representación de la conducta de un grupo de usuarios del lenguaje. *Mutatis mutandis*, lo mismo puede decirse del proyecto husserliano de «fundamentar» la cultura mediante la inspección de *noemata*. En términos más generales, socava cualquier proyecto filosófico cientifista, cualquier proyecto que dependa de la versión ahistórica de lo que Davidson denomina «el dualismo de esquema y contenido». Esta versión se basa en la afirmación de que la filosofía puede hacer explícito un esquema, o un núcleo de posibilidades permanente y neutro, situado en el trasfondo de todas nuestras indagaciones y prácticas.

En otro lugar he mostrado que el ataque de Davidson a esta distinción constituye la mejor expresión actual del intento pragmatista por romper con la tradición filosófica.[15] Aquí deseo presentar este ataque como paralelo al ataque de Heidegger al intento de la tradición por «matematizar» el mundo (en el sentido específicamente heideggeriano de «matemático» antes citado). Concebir las oraciones metafóricas como precursoras de nuevos usos del lenguaje, usos que pueden eclipsar y borrar antiguos usos, es pensar la metáfora en pie de igualdad con la percepción y la inferencia, en vez de pensarla como dotada de una función meramente «heurística» y «ornamental».[16] Más específicamente es pensar la verdad como algo que *no* está ya en nosotros. Más bien es algo a lo que sólo podemos llegar gracias a un genio idiosincrásico. Semejante concepción de la

15. Véase «Pragmatismo, Davidson y la verdad», en el primer volumen.

16. Pero esto no quiere decir que tenga una función «cognitiva», si esto significa «contarnos» algo, responder a una pregunta previamente formulada. Su aportación al conocimiento consiste más bien en ofrecernos una oración que estamos tentados de intentar «literalizar» cambiando los valores de verdad de, por así decirlo, diversas oraciones circundantes. Davidson dice lo siguiente acerca de los intentos por dar un «contenido cognitivo» a las metáforas: «pero, como de hecho, no hay un límite a aquello sobre lo cual la metáfora llama nuestra atención, y una gran parte

verdad legitimiza las metáforas auditivas: una voz desde lejos, un *Ruf des Gewissens*, una palabra surgida de la oscuridad.

Otra forma de expresarlo es decir, con Davidson, que «lo irracional» es esencial para el progreso intelectual. En un artículo sobre Freud, Davidson señala que «se necesitan causas mentales que no son razones» —es decir, creencias y deseos que desempeñan un papel como determinantes de nuestra conducta pero que no encajan en el esquema de creencias y deseos que reclamaríamos como nuestros— no sólo para explicar la conducta «desviante» (según las utiliza la teoría psicoanalítica freudiana) sino también para «explicar nuestros saludables esfuerzos, y ocasionales éxitos, de autocrítica y autoperfeccionamiento».[17]

La insistencia de Davidson en ese artículo en la importancia de la «causalidad mental que trasciende la razón» se centra en la autocrítica y el autoperfeccionamiento de personas individuales, pero creo que la idea es aún más atractiva y plausible para la autocrítica de las culturas. Las incorporaciones «irracionales» de creencias que «no tienen sentido» (es decir, que no pueden justificarse señalando su coherencia con el resto de lo que creemos) son justamente aquellos acontecimientos que los historiadores de las ideas destacan como «revoluciones conceptuales». O, más exactamente, son los acontecimientos que encienden las revoluciones conceptuales —las sugerencias aparentemente absurdas de personas que a menudo carecieron de reconocimiento en su propio país, sugerencias que *nos* chocan como verdades luminosas, verdades que deben de haber estado latentes en la «razón humana». Estos acontecimientos son las palabras enunciadas por las personas a las que Heidegger denomina «pensadores». Desde un punto de vista común a Heidegger y a Davidson, la tradición filosófica es una larga secuencia de intentos por mostrar en la historia intelectual una «racionalidad oculta», conseguida mediante *die List der Vernunft*, donde «Vernunft» designa algo que ha estado presente en todo momento, en vez de simple-

---

de lo que llegamos a advertir no tiene carácter proposicional. Cuando intentamos decir lo que «significa» una metáfora, pronto nos damos cuenta de que lo que deseamos mencionar no tiene fin» (*Inquiries*, pág. 263). Davidson prosigue con la analogía de la metáfora como imagen, diciendo que «las palabras son mala moneda para intentar cambiarlas por una imagen». El intento de pensar que las metáforas nos dicen algo es el intento de pensar las imágenes o las metáforas como algo intercambiable con un conjunto de oraciones, en vez de como un reto (igual que lo hacen datos perceptivos sorprendentes) a 1) redistribuir los valores de verdad entre oraciones conocidas, 2) inventar nuevas oraciones no conocidas.

17. Davidson, «Paradoxes of irrationality», en Richard Wollheim y James Hopkins, *Philosophical essays on Freud* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982), pág. 305.

mente algunas metáforas recientemente literalizadas.

Heidegger se interesa por negar que exista un tema de investigación ahistórica denominado «razón humana» o bien «la estructura de la racionalidad» o bien «la naturaleza del lenguaje» y que ha constituido el objeto de la investigación filosófica de todas las épocas. Incluso en los años veinte, antes de la «Kehre», Heidegger se manifestaba en contra de la crítica husserliana del historicismo[18] diciendo cosas como

> la construcción en filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una de-construcción (*Abbau*) de los conceptos tradicionales realizada en una vuelta histórica a la tradición... Como la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es esencialmente al mismo tiempo, en cierto sentido, conocimiento histórico.[19]

En los años cuarenta había de llegar a la conclusión de que *Sein und Zeit* no había sido lo suficientemente historicista para conseguir esta destrucción. Refiriéndose a este libro temprano afirma «esta destrucción, como la "fenomenología" y todas las cuestiones hermenéutico-trascendentales, no se ha pensado en términos de la historia del ser».[20] Heidegger identificó «razón humana», «racionalidad», y «sano entendimiento común», según usan estos términos los filósofos, con el uso no autoconsciente, *uneigentlich*, e incuestionado de un lenguaje heredado. La filosofía no es simplemente la utilización de esa tradición —«no es simplemente la distribución de valores de verdad a lo largo de una gama de oraciones que están ya «presentes» en el lenguaje— porque todo preguntar esencial de la filosofía sigue siendo necesariamente inactual... La filosofía es esencialmente inactual, porque pertenece a esas pocas cosas cuyo destino consiste en no poder hallar jamás eco inmediato en su hoy correspondiente».[21]

Podemos identificar lo que no encuentra eco en el presente con el tipo de metáfora que constituye *prima facie* un absurda falsedad, pero que no obstante resulta lo que Heidegger denomina «una palabra de ser», en la que se oye «la llamada del ser». Considérese, a la

18. Por ejemplo, en *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

19. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Klostermann, Frankfurt, 1975), pág. 31.

20. Aber diese Destruktion ist wie die Phänomenologie und alles hermeneutisch-transzendentale Fragen noch nicht seinsgeschichtlich gedacht: Heidegger, *Nietzsche* II, pág. 415. Debo agradecer a Hubert Dreyfus por haberme señalado esta referencia.

21. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Niemeyer, Tübingen, 1953), pág. 6. Trad. esp. de E. Estiu: *Introducción a la metafísica*, págs. 46-47, ed. Nova, Buenos Aires, 1972.

luz de esta identificación, dos oraciones preñadas de contenido en las que Heidegger describe «la tarea de la filosofía»:

> ...es en último término la incumbencia de la filosofía el preservar la *fuerza de las palabras más elementales* en que se expresa el «ser ahí», de que la comprensión vulgar las rebaje al nivel de la incomprensibilidad, que funciona a su vez como fuente de pseudoproblemas.[22]
>
> El auténtico sentido del rendimiento filosófico consiste en la agravación de la existencia histórica y, de este modo, en el fondo y para decirlo con una palabra, la del ser.[23]

Estas frases expresan lo que vengo llamando la respuesta «poética» de Heidegger a la cuestión de nuestra relación con la tradición. Según este planteamiento, el objetivo del pensamiento filosófico consiste en liberarnos del lenguaje que utilizamos actualmente recordándonos que este lenguaje no es el de la «razón humana» sino la creación de pensadores de nuestro pasado histórico. Estos pensadores son los poetas del ser, los copiadores de ese «poema del ser que es el hombre».[24] Recordarnos a estos pensadores, y permitirnos sentir la fuerza de sus metáforas en la época anterior a que éstas se hayan transformado en verdades literales, antes de que estos nuevos usos de las palabras se trocasen en el significado familiar de las palabras, es la *única* meta que puede tener en la actualidad la filosofía: no facilitar sino sólo hacer más difícil, no rehacer nuestro entramado de creencias y deseos sino sólo recordarnos su contingencia histórica. Heidegger piensa que nuestra época no puede beneficiarse de la redistribución de los valores de verdad entre las oraciones actualmente existentes en nuestro repertorio. Pero tiene pocas esperanzas en una nueva era profética, en la que se pronuncien nuevas palabras, que aumenten este repertorio de forma inesperada. Lo más que dice es que estas esperanzas no se cumplirán sin la labor preparatoria de devolver la fuerza a las «palabras más elementales» en las que el *Dasein* se ha expresado en el pasado. Nuestra relación con la tradición debe ser una reaudición de lo que ya no puede oírse, más que el hablar lo que no se ha hablado aún.

22. ...ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, dass sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert. Heidegger, *Sein und Zeit* (Niemeyer, Tübingen, 1979), pág. 220. Trad. esp. de J. Gaos, *El Ser y el Tiempo*, pág. 240, México, 1974.

23. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la metafísica*, pág. 49).

24. Del poema en prosa de Heidegger *Aus der Erfahrung des Denkens*. Versión inglesa de Hofstader en Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (Harper and Row, Nueva York, 1971), 4: «We are too late for the gods and too early for Being. Being's poem, just begun, is man».

Poesía y política

Para percibir la diferencia entre la concepción «poética» de Heidegger de nuestra relación con la tradición y la concepción «política» que deseo atribuir al pragmatismo americano, consideremos la distinción entre los «pseudoproblemas» y los problemas «reales», una distinción que Heidegger comparte con Carnap. De acuerdo con la concepción pragmatista, así como con Carnap, un pseudoproblema es aquel sobre el que no tiene objeto discutir porque, como expresa William James, se centra en una diferencia que «lo mismo da». No es más que «un simple problema verbal» —es decir, un problema cuya resolución dejaría igual el resto de nuestras creencias. Esto está muy cerca de la intención de Heidegger, como se revela por el hecho de que algunos de sus ejemplos de pseudoproblemas («otras mentes», «el mundo exterior») son los mismos que los de Carnap.

Pero hay una diferencia crucial. Mientras Carnap y los pragmatistas consideran a la filosofía tradicional una pseudociencia, Heidegger la conceptúa como una poesía manida —poesía tan banal que es una inconsciente parodia de sí misma. Es decir, considera a los pseudoproblemas de la tradición filosófica absurdas reproducciones de clichés. Su objeción a ellos no está en que, al contrario que los problemas reales (de orientación tecnológica) resueltos por los científicos, su consideración no nos reportará ningún beneficio práctico. Su reproche consiste más bien en que devalúan un género —el género denominado «filosofía». Se queja de que este género, que debería ser aquel en el que todo se vuelve más difícil, se ha convertido en un fácil juego, un juego que puede jugar cualquier insensato. Descarta así la sugerencia, propia de filósofos cientifistas como Husserl y Carnap, de que los filósofos puedan cooperar de la forma en que lo hacen los ingenieros, que tengan que dividir la labor a realizar en fragmentos manejables y asignados a cada miembro de un equipo para su «análisis lingüístico» o «descripción fenomenológica».

El pragmatista aceptaría la tesis de Heidegger de que los grandes pensadores son los más idiosincrásicos. Son personas como Hegel o Wittgenstein cuyas metáforas proceden de ningún lugar, rayos que señalan nuevos caminos. Pero mientras Heidegger considera que la tarea de explorar estas sendas de pensamiento nuevamente sugeridas es trivial, algo que puede dejarse en manos de cualquier escritorzuelo, el pragmatista opina que esta exploración es el rendimiento de la labor del filósofo. Éste considera que el pensador sirve a la comunidad, y que su pensamiento será fútil a menos que vaya segui-

do de un reentramado de la red de creencias de la comunidad. Este reentramado asimilará, literalizándolas de forma gradual, las nuevas metáforas que ha proporcionado el pensador. El mayor honor a tributar a las nuevas metáforas expresivamente vivas consiste en ayudarlas a convertirse lo más rápidamente posible en metáforas muertas, rápidamente reducirlas al status de instrumentos del progreso social. La gloria del pensamiento del filósofo no es que inicialmente haga todo más difícil (aunque, por supuesto, esto es así) sino que al final hace las cosas más fáciles para todos.

Como el pragmatista rechaza el cientifismo igual que lo rechaza Heidegger, rechaza la idea cientifista de que alguna nueva metáfora, alguna idea filosófica nueva pueda revelar el núcleo neutro permanente de la indagación, un núcleo que simplemente ha de rellenarse mediante una sistemática labor de equipo. El reentramado del tejido de creencias de la comunidad no es algo a realizar de forma sistemática; no es un programa de investigación, ni cuestión de realizar lo que Heidegger denomina un *Grundriss*.[25] Se trata de rascarse donde pica, y sólo donde pica. Pero mientras Heidegger considera que este rascado, este liberar a la cultura de obsoletos vocabularios tomando nuevas metáforas en nuestra red comunitaria de creencias y deseos, como un proceso de banalización, el pragmatista considera que éste constituye el único tributo adecuado que se puede rendir al gran filósofo. Sin esta utilización de su labor, el gran filósofo no tendría función social alguna que desempeñar, ninguna función política. El pragmatista y Heidegger pueden coincidir en que el poeta y el pensador (en el especial sentido «elitista» de estos términos en Heidegger) constituyen los legisladores no reconocidos del mundo social. Pero mientras Heidegger considera que el mundo social existe por el poeta y el pensador, el pragmatista piensa lo contrario. Tanto para Dewey como para Hegel, la razón de la grandeza del ser humano individual está en su aportación a la libertad social, concebida en los términos heredados de la revolución francesa.

Así, la diferencia decisiva entre la actitud heideggeriana y pragmatista hacia la tradición filosófica deriva de la diferencia de actitud hacia la historia política reciente. El motivo básico del pragmatismo, como el del hegelianismo, fue, según he mostrado en otro lugar, una continuación de la reacción romántica a la santificación de la ciencia natural por parte de la Ilustración.[26] Una vez despeja-

25. Véase Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, pág. 71.

26. Esta afirmación puede resultar paradójica a la luz de la retórica «cientifista» obsesiva de Dewey. He intentado defenderla en el capítulo «El idealismo del s. XIX y el textualismo del s. XX», de mi obra *Consequences of pragmatism* (University

da la retórica cientifista (que persiste tanto en Hegel como en Dewey y oscurece su más fundamental romanticismo), puede verse tanto al hegelianismo como al pragmatismo como intentos por despejar el terreno para el tipo de sociedad que ansió construir la revolución francesa: una sociedad en la que se da una justa oportunidad a toda potencialidad humana. En los términos que he venido utilizando en este artículo, esta aspiración radica en la esperanza de que toda metáfora nueva tendrá su oportunidad de autosacrificio, la oportunidad de convertirse en metáfora muerta siendo literalizada en el lenguaje. Más concretamente es la esperanza de que lo que Dewey denomina «la corteza de la convención» llegue a ser lo más superficial posible, que sea lo más flexible posible el aglutinante social que mantiene unida a la sociedad —el lenguaje en el que expresamos nuestras creencias y esperanzas comunes.

Sólo puede mantenerse esta esperanza si se piensa que, a pesar de los temores de Husserl, Julien Benda y de los críticos comunitarios actuales del liberalismo político, una sociedad democrática sólo puede avanzar sin el tipo de aseguramiento que proporciona la idea de que tiene «fundamentos filosóficos adecuados» o que «está fundada» en la «razón humana». De acuerdo con este punto de vista, el fundamento más adecuado de una democracia liberal es la convicción de sus ciudadanos de que las cosas irán mejor para todos si se da oído a toda nueva metáfora, si ninguna creencia o deseo se considera tan sagrado que se rechace automáticamente una metáfora que la ponga en peligro. Semejante convicción equivale a rechazar la idea de que nosotros, las sociedades democráticas occidentales, conocemos de antemano lo que queremos —que tenemos algo más que un *Grundriss* provisional y revisable para nuestros proyectos sociales. Una tarea de los intelectuales de estas sociedades será ayudar a vivir a sus conciudadanos con la idea de que aún no disponemos de un lenguaje adecuado, y a apartarles de la idea de que existe algo con lo que mantener una «adecuación». Esto equivale a sugerir que intentemos abandonar los pronunciamientos cientifistas que dan por supuesto que tenemos una comprensión segura de la naturaleza de la sociedad o del bien. Significa admitir que los términos en que expresamos nuestras convicciones y esperanzas comunes están condenados a la obsolescencia, que *siempre* necesitaremos nuevas metáforas, nuevos espacios lógicos, nuevas jergas,

---

of Minnesota Press, Minneapolis, 1982); en «Pragmatismo sin método», en el volumen I; y en «Respuesta a Sleeper y Edel», *Transactions of the C. S. Peirce Society*, vol. 21 (1985).

que nunca habrá un reposo final para el pensamiento, ni una filosofía social que sea una *strenge Wissenschaft*.

Se habrá ya advertido que, al formular la concepción pragmatista de este modo, estoy intentando convertir nociones heideggerianas como «librar», «apertura», «autenticidad» y «ser-ahí histórico» para fines no heideggerianos. Quiero adaptarlos a movimientos políticos en los que desconfió el propio Heidegger. Para éste, la vida política tanto de las democracias liberales como de los Estados totalitarios formaban una misma cosa que aquel «frenesí tecnológico» que consideraba la esencia de la época moderna. En realidad no le importaba la diferencia entre ambos. Por el contrario, deseo sugerir que concibamos la cuestión democracia versus totalitarismo como una cuestión tan básica como lo que pueda ser una cuestión intelectual. Tenemos que descartar la idea, común a Heidegger y a Adorno así como a muchos autores *marxistizantes* actuales, de que existe un fenómeno llamado «modernidad» que abarca tanto a la democracia burguesa como al totalitarismo, y de que se puede alcanzar una comprensión filosófica de este fenómeno en la que la distinción entre ambas formas de vida social resulte *aufgehoben*.

Una forma de expresarlo es decir que aunque Heidegger fue sólo accidentalmente nazi,[27] Dewey era esencialmente un socialdemócrata. Su pensamiento carece de objeto si se separa de la política socialdemócrata.[28] Su pragmatismo constituye un intento por contribuir a conseguir la mayor felicidad para el mayor número facilitando la sustitución del lenguaje, las costumbres y las instituciones que impiden esa felicidad. Heidegger descartó éste como un intento

27. Concedo que Heidegger estuvo, desde un principio, receloso de la democracia y del mundo «desencantado» que describió Weber. Realmente esta idea fue esencialmente antidemocrática. Pero multitud de alemanes que tuvieron dudas sobre la democracia y la modernidad no se hicieron nazis. Heidegger se hizo porque fue un oportunista más implacable y un político más ignorante que la mayoría de los intelectuales alemanes que compartían sus dudas. Aunque no me parece que la filosofía de Heidegger tenga implicaciones específicamente *totalitarias*, da por supuesto que los intentos por dar de comer a los hambrientos, acortar la jornada laboral, etc. simplemente no tienen mucho que ver con la filosofía. Para Heidegger, el cristianismo no es más que una cierta forma decadente de la metafísica platónica; pasa inadvertido así el cambio de la conciencia moral pagana a cristiana. El lado del cristianismo como «evangelio social» que tanto significó para Tillich (un pensador socialdemócrata que no obstante fue capaz de apropiarse de una gran parte de las ideas y de la jerga heideggeriana) no significaba nada para Heidegger.

28. Para una presentación de la contribución de Dewey al pensamiento socialdemócrata, véase James T. Kloppenberg, *Uncertain victory: social democracy and progressivism in european and american thought, 1870-1920* (Oxford University Press, Nueva York, 1986). Para unos comentarios agudos sobre la relación entre mi propia versión del pragmatismo y el liberalismo político, véase la obra de Christopher Norris, *Contest of faculties: philosophy and theory after deconstruction* (Methuen, Londres, 1985), cap. 6 («La filosofía como un tipo de narrativa: Rorty acerca de la cultura liberal postmoderna»).

que no puede tomarse ya seriamente. En su opinión Nietzsche nos ayudó a ver que

> la metafísica es el espacio abierto de la historia, en el que deviene un destino por el cual el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad del mayor número, la cultura, la civilización, sufren la pérdida de su fuerza constructiva y se vacían.[29]

Pero para Dewey, «el progreso, la felicidad del mayor número, la cultura, la civilización» no entran en la misma lista que «el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón». Estas últimas son metáforas muertas a las que los pragmatistas no pueden ya encontrar uso. Las primeras aún tienen razón de ser. El pragmatista no afirma tener una argumentación en contra de estas últimas y a favor de las primeras. No es lo suficientemente cientifista como para pensar que existe algún punto de vista filosófico neutral que suministre premisas para esta argumentación. Simplemente adopta su posición en la comunidad democrática y pregunta qué puede significar para esta comunidad la comprensión de los pensadores del pasado y del presente.

Heidegger piensa que la atención no productiva, no anacrónica a la palabra de esos pensadores puede situarnos en posición de apreciar dónde nos encontramos actualmente (dónde, como diría Heidegger, está actualmente el ser). El pragmatista está de acuerdo, pero atiende de forma diferente a estos pensadores. Los atiende como hizo el joven Hegel —como personas que nos instan a tomar la dirección de una mayor libertad humana, en vez de la dirección del frenesí tecnológico, de una época en la que «la creatividad humana se aplica a la gestión empresarial».[30] El pragmatista concuerda con Husserl y Heidegger (y con Horkheimer y Adorno) en que la era de la tecnología científica *puede* resultar la era en la que la apertura y la libertad se racionalizan fuera de la existencia. Pero su respuesta es que *puede* convertirse en la era en la que la comunidad democrática se convierta en ama, en vez de en sierva de la racionalidad técnica.

29. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die uebersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüssen und nichtig werden: Heidegger, *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt, 1972), pág. 204.

30. Heidegger, *Holzwege*, pág. 203 (La cuestión relativa a la tecnología..., pág. 64).

La situación actual

En lo que precede he esbozado los que considero desacuerdos metafilosóficos centrales de la época reciente. Desde mi punto de vista, hay dos líneas divisorias básicas: una entre el cientifismo común a Husserl y al positivismo y la otra entre dos reacciones a este cientifismo. La primera reacción —de Heidegger— viene regida por un rechazo tácito e indiscutible del proyecto de la revolución francesa, y de la idea de que todo, incluida la filosofía, es un instrumento para el logro de la mayor felicidad para el mayor número. La segunda —de Dewey— viene dictada por una aceptación igualmente tácita e indiscutible de ese proyecto y de esa idea.

A modo de conclusión, intentaré relacionar estas distinciones con la situación actual de la filosofía profesional, de la filosofía como institución. Puede considerarse esta situación desde dentro y centrarse en las relaciones existentes, dentro de la profesión, entre escuelas filosóficas rivales. O bien puede considerarse desde fuera, atendiendo a las relaciones entre la filosofía profesional y el resto de la cultura.

Por empezar con la primera perspectiva, desde dentro de la profesión, parece claro que hay en realidad dos instituciones en vez de una. La filosofía analítica se ha desvinculado bastante de todo contacto con la filosofía no analítica, vive su propio mundo. El enfoque cientifista de la filosofía que Husserl compartió con Carnap perdura, formando un presupuesto tácito de la labor de los filósofos analíticos. Aún cuando la filosofía analítica actualmente se denomine a sí misma post-positivista, persiste la idea de que la filosofía «analiza» o «describe» unas «estructuras» ahistóricas formales —una idea común a Husserl, Russell, Carnap y Ryle. Sin embargo, es escasa la defensa o desarrollo metafilosófico explícito de esta tesis. Los filósofos analíticos no tienen mucho interés por definir o defender los presupuestos de su labor. De hecho, la distancia actual entre la filosofía «analítica» y «no analítica» coincide bastante con la división entre filósofos no interesados en las reflexiones histórico-metafilosóficas sobre su propia actividad y los filósofos que sí lo están.

Esta diferencia de intereses es paralela a la diferencia de hábitos de lectura, una diferencia de cánones filosóficos. Si las figuras destacadas del propio canon incluyen a Berkeley, Hume, Mill y Frege, uno probablemente no estará muy interesado por la metafilosofía. Si incluyen a Hegel, Nietzsche y Heidegger, probablemente lo estará —no en la metafilosofía en la forma de metodología, la forma que adoptó en Husserl y en Russell, sino más bien en la forma de una

narrativa histórica que sitúa la labor de los filósofos en el marco del desarrollo histórico de la cultura.

La mayoría de los filósofos analíticos simplemente dan por supuesto que figuras como Hume y Frege han aislado problemas centrales y profundos, problemas definitorios de la disciplina. No perciben mayor necesidad de construir o estudiar narrativas históricas que los estudiosos de física por estudiar la historia de la física. Pero algunos miembros menos complacientes de esta escuela (por ejemplo, Cora Diamond, Hilary Putnam, Thomas Nagel, Stanley Cavell) tienen una relación más ambivalente y matizada con el canon analítico, y una relación menos distante con la narrativa histórica. Por ejemplo, Nagel sugiere que los conocidos "problemas de la filosofía" de manual —los problemas que él mismo pasa a tratar— son característicos de «la infancia del intelecto». Pero considera que «una cultura que intente saltarse [esta etapa de la infancia] nunca crecerá».[31] Nagel previene contra las «teorías metafilosóficas deflacionistas como el positivismo y el pragmatismo, que nos ofrecen ir más allá de las antiguas batallas».[32] De acuerdo con Nagel, «la filosofía no puede refugiarse en ambiciones reducidas. Va en pos de una verdad eterna y no local, aun cuando sepamos que es algo inasequible».[33]

Por el contrario, en la tendencia «no analítica» la constatación de que no vamos a alcanzar este tipo de verdad constituye el motivo para abandonar antiguas ambiciones. Dado el tácito presupuesto que une a los filósofos no analíticos —a aquellos filósofos que rechazan el cientifismo metafilosófico—, Nagel está equivocado cuando afirma que

> la filosofía no es como un lenguaje particular. Sus fuentes son preverbales y a menudo preculturales, y una de sus más difíciles tareas consiste en expresar problemas carentes de forma pero experimentados intuitivamente mediante el lenguaje sin perderlos.[34]

De acuerdo con esta formulación alternativa, el rasgo de inmadurez intelectual está precisamente en una formulación ahistórica de la filosofía como la de Nagel, una formulación que ha perdido apoyo en los dos últimos siglos. De acuerdo con la formulación alternativa, la filosofía es algo parecido a «un lenguaje particular» y la

31. Thomas Nagel, *The view from nowhere* (Oxford University Press, Nueva York, 1986), pág. 12.
32. Ibíd., 11.
33. Ibíd., 10.
34. Ibíd., 11.

idea de que un canon filosófico particular tiene problemas aislados que son «a menudo preculturales» no es más que la última versión del «mito de lo dado» intimista. De este modo, estos filósofos intentan situar en la historia el canon del analista y su lista de problemas, en vez de considerar a ambos en conexión con algo ahistórico, algo natural a la especie. La razón por la que Hegel, Nietzsche y Heidegger temen tanto el canon alternativo es que estos filósofos se especializan en narrativas que «ubican» a los cánones rivales.

Hay escaso denominador común entre ambos grupos de presupuestos metafilosóficos, y por lo tanto escasa posibilidad de debate entre sus defensores. El resultado es que la profesión filosófica se divide en dos tradiciones institucionalizadas con escaso contacto entre sí. La filosofía analítica, cuando se ocupa de su rival, lo considera como una forma estetizante e historicista de idealismo.[35] Por contrapartida, la tradición «continental» considera que la tradición «analítica» se evade de la historia hacia un realismo dogmático y manido, pero también dedica escasa atención a esta tradición opuesta.

Dado que ninguna de estas perspectivas es de gran utilidad para la idea de que la filosofía tiene un método distintivo, ninguna de ellas va a ofrecer dilatadas descripciones metafilosóficas de sí misma del tipo que realizaron Russell y Husserl. Sin embargo, creo que aun así la fórmula que he utilizado para expresar la diferencia entre, por un lado, Husserl y Heidegger y Dewey por otro, expresa la diferencia crucial entre ellas: estas perspectivas difieren respecto a la cuestión de si filosofía tiene una materia prelingüística y por tanto sobre la cuestión de si existe una realidad ahistórica con la cual un determinado vocabulario filosófico puede ser adecuado o no. La tradición analítica considera la metáfora como una distracción de esa realidad, mientras que la tradición no analítica la considera como una forma de escapar a la ilusión de que existe semejante realidad. Tengo la impresión de que estas tradiciones subsistirán indefinidamente una al lado de la otra. No puedo ver posibilidad alguna de compromiso, y sospecho que el escenario más probable es una indiferencia cada vez mayor de cada escuela hacia la existencia de

35. Por ejemplo, Nagel considera que los que adoptan cánones alternativos están menos en contacto con la realidad que los que adoptan el suyo —por lo tanto, como «idealistas», en el sentido de creer que «lo que existe y la forma en que las cosas son no pueden ir más allá de aquello que en principio podemos pensar» (ibíd., 9). Adolecen de «un sentido de la realidad insuficientemente robusto y de su independencia de cualquier forma particular de entendimiento humano» (ibíd., 5). La actitud de Nagel hacia el pragmatismo es paralela a la actitud que adopta Heidegger hacia lo que denomina «humanismo» en la «Carta sobre el humanismo».

la otra. Con el tiempo puede parecer simplemente un extraño accidente histórico que ambas instituciones lleven el mismo nombre.[36]

¿Cuál es, pues, el lugar de la filosofía profesional en el conjunto de la cultura? Para los filósofos que se consideran a sí mismos como cuasi-científicos, ésta no es una cuestión de importancia. La filosofía analítica tiene escasa influencia en otras disciplinas académicas y escaso interés tanto para los especialistas en estas disciplinas como para los intelectuales. Pero el filósofo analítico no se siente desazonado por ello. Es natural, dada su neta filosofía cientifista, que el filósofo analítico se limite a resolver problemas filosóficos, sin preocuparse por el origen de aquellos problemas o por las consecuencias de su resolución.[37]

Por el contrario, a los filósofos no analíticos les suele desagradar la idea de que la filosofía es (o es sólo) una disciplina académica, simplemente una *Wissenschaft* más. Les gustaría que su labor fuese una continuación o bien de la literatura por una parte o bien de la política por otra, o bien de ambas. En la medida en que consiguen que su obra tenga continuidad con la literatura, dejan de pertenecer a una institución diferenciada: son simplemente escritores que resultan estar familiarizados con una determinada tradición literaria (una tradición que comienza con Platón y llega hasta la actualidad pasando por Hegel). Así, tiene poco objeto trazar líneas institucionales entre el estudio de los tratados de Sartre, de sus ensayos críticos y de sus relatos. Igualmente, tiene poco objeto preocuparse por

36. En ocasiones una universidad crea un departamente de filosofía «alternativo», debido a que dos disciplinas incomunicadas llevan actualmente el mismo nombre. Esto suele causar problemas, porque la palabra «filosofía» sigue siendo honorífica, y ambos departamentos recelan de su uso por parte del otro. Eventualmente algún genio resolverá esta cuestión totalmente verbal dando con el nombre correcto para ambos tipos de departamentos de filosofía, designaciones que permitirán una coexistencia pacífica del tipo de la actualmente existente entre los departamentos de lenguas clásicas y los de literatura moderna. (En ocasiones se olvida que los especialistas en clásicas criticaron furiosamente la creación de este último tipo de departamentos. En su opinión, el incorporar la novela reciente en el programa de licenciatura era una degradación de la universidad.)

37. Hay excepciones. Los filósofos analíticos especializados en «ética aplicada» han afirmado en ocasiones que ciertas facultades especiales asociadas a la filosofía analítica son de utilidad para resolver dilemas programáticos (en cuestiones como el aborto, la discriminación laboral, el desarme, etc.). Pero resulta muy difícil aislar las facultades que emplean los profesores de filosofía que abordan estas cuestiones y que no fueron utilizadas de forma rutinaria por las personas (por filósofos como J.S. Mill y por no filósofos como Macaulay) que abordaron cuestiones similares en el siglo pasado y que no las utilizan normalmente los no filósofos que escriben en la actualidad sobre estos temas. La noción de «facultades analíticas» es en mi opinión un residuo de la anterior idea de un «método de análisis filosófico» especial. En realidad, a menudo los filósofos analíticos han realizado buenos escritos sobre dilemas programáticos del momento, pero no es fácil percibir su trabajo como producto de una capacidad profesional específica.

si Nietzsche constituye una figura de la historia de la literatura alemana (como solía suceder antes de que Heidegger le ayudase a ocupar un lugar en el canon filosófico) o en la historia de la filosofía. Cualquiera que se interese por el tratamiento que hace Derrida de Sócrates en *La carte postale* probablemente se interesará también por el tratamiento que de él hacen Valéry en *Eupalinos* y Nietzsche en *El origen de la tragedia*, y es improbable que conozca o que le interese que sólo uno de estos tres grandes escritores se ganó el pan como profesor de filosofía.

Sin embargo, por lo que respecta a los intentos por dar a la filosofía no analítica continuidad con la política, las cosas resultan más complejas y problemáticas. Y ello porque la filosofía no analítica está dominada, con algunas excepciones, por una visión heideggeriana del mundo moderno más que por una concepción deweyana, y por la desesperación por la situación del mundo más que por la esperanza social. Como el miembro típico de esta tradición está obsesionado por la idea de «crítica radical» cuando se aplica a la política rara vez lo hace con espíritu reformista y pragmático, y sí en cambio en un estado de ánimo de profundo pesimismo o de exaltación revolucionaria. Excepto unos pocos escritores como Habermas, los filósofos «continentales» no perciben relación alguna entre la política socialdemócrata y el filosofar.[38] Así, el único tipo de política con el que guarda continuidad esta tradición no es el discurso político real de los países democráticos supervivientes, sino una especie de pseudopolítica que recuerda a los grupos de estudio marxistas de los años treinta —una especie de continua autocorrección de la teoría, sin relación alguna con la práctica.[39]

Como socialdemócratas deweyanos, los filósofos pueden resultar políticamente útiles del mismo modo que los poetas, los dramaturgos, economistas e ingenieros. Los miembros de estas diferentes profesiones pueden fomentar una política social democrática reformista realizando ocasionales llamadas de atención y advertencias con respecto a determinados proyectos en determinados momen-

38. Habermas es (a pesar de lo que en mi opinión constituyen desafortunados residuos de cientifismo en su pensamiento) el filósofo actual más parecido a Dewey —no sólo doctrinalmente sino en su actitud hacia la sociedad, y en el papel que ha desempeñado en los debates políticos centrales de la actualidad. Al igual que Dewey, el pensamiento de Habermas está dominado por la cuestión de «¿Qué tipo de vocabulario y enfoque filosófico fomentarían mejor la libertad humana?» y por la convicción de que el mundo tecnológico industrial moderno no está en situación desesperada sino, por el contrario, es capaz de una continua mejora de sí mismo.

39. Esto es especialmente patente en Estados Unidos y en Gran Bretaña, donde a menudo se considera que existe cierta afinidad natural entre el filosofar neoheideggeriano y la política izquierdista.

tos. Pero este tipo de utilidad política residual no es el tipo global que desearían para los filósofos los marxistas, los radicales postmarxistas y los neoconservadores. Éstos consideran la teoría política y la filosofía como algo fundamental porque para ellos penetran en una realidad situada por debajo de las apariencias del momento. Por el contrario, el deweyano considera la «realidad» relevante —el sufrimiento humano y la opresión— como algo que ya se ha hecho claramente patente en el curso del intento de los dos últimos siglos por realizar los ideales de la revolución francesa. El deweyano está dispuesto a admitir, a su pesar, que siempre va a haber más variedades de sufrimiento y opresión a denunciar (por ejemplo, las que soporta el conjunto de las mujeres). Considera la función de la filosofía en su denuncia como una labor continua con la de la literatura y la de las ciencias sociales. Pero piensa que las sociedades democráticas actuales *ya* están organizadas alrededor de la necesidad de una continua denuncia del sufrimiento y la injusticia, que no se precisa una «crítica radical», sino sólo la atención al detalle. Para él, la labor del filósofo no es tanto denunciar los fundamentos falsos o corruptos de esta sociedad, sino contraponer sus rasgos buenos y malos.

En mi opinión, la persistencia en la izquierda de esta noción de «crítica radical» constituye un desafortunado residuo de la concepción cientifista de la filosofía. Ni la idea de penetrar hasta una realidad situada bajo las apariencias ni la de un fundamento teórico de la política sintonizan con la concepción del lenguaje y de la investigación que, según he argumentado, es común a Heidegger y a Dewey. Pues ambas ideas presuponen que algún día llegaremos hasta el verdadero, natural y ahistórico núcleo de todo lenguaje y conocimiento posible. Marx, a pesar de su insistencia en la prioridad de la praxis, siguió ambas ideas, y éstas pasaron a ocupar un lugar dominante en el marxismo después de que Lenin y Stalin lo convirtieran en una religión de Estado. Pero no hay razón alguna para adoptarlas por quienes no están obligados a practicar esta religión.

La moraleja que deseo sacar del relato que he contado es que deberíamos consumar el rechazo del cientifismo metafilosófico. Es decir, que deberíamos dejar que el debate entre los que consideran las sociedades democráticas actuales en situación desesperada, y los que las consideran nuestra única esperanza, se desarrolle en términos de los problemas reales que afrontan actualmente estas sociedades. Si acierto al pensar que la diferencia entre la forma de rechazar el cientifismo por parte de Heidegger y de Dewey es política más que metodológica o metafísica, nos convendría debatir explíci-

tamente los temas políticos, en vez de utilizar un lenguaje filosófico exótico.

Creo que, si lo hiciésemos, percibiríamos que es poco probable que la reflexión teórica nos sea de utilidad para nuestros problemas actuales. Una vez hemos indicado toda la sofistería autoengañosa, y denunciado toda la «falsa consciencia», el resultado de nuestros esfuerzos nos encontrará precisamente donde sospechaban nuestros abuelos: en medio de una lucha de poder entre los que lo poseen actualmente (en nuestra época: los hombres del petróleo de Texas, Qatar o México, la *nomenklatura* de Moscú o Bucarest, los generales de Indonesia o de Chile) y los que mueren de hambre o están aterrorizados por su total desposesión. Ni el marxismo del siglo XX, ni la filosofía analítica ni la filosofía «continental» postnietzscheana han hecho nada por aclarar este conflicto. No hemos creado instrumentos conceptuales para actuar políticamente superiores a aquellos de que disponían a principios de siglo Dewey o Weber.

El vocabulario de la política social democrática —el vocabulario que Dewey y Weber ayudaron a crear— probablemente no necesita una mayor sofisticación por parte de los filósofos (aunque los economistas, sociólogos e historiadores han realizado alguna actualización útil). No existen hechos sobre la opresión económica o la lucha de clases, o sobre la tecnología moderna, que este vocabulario no pueda describir y sí pueda hacerlo un vocabulario metafórico más «radical». Los horrores peculiares de este fin de siglo —el inminente holocausto nuclear, la permanente subclase de negros drogadictos en los Estados Unidos, la imposibilidad de alimentar a países como Haití y Chad excepto mediante una beneficencia masiva que los países prósperos son demasiado egoístas para proporcionar, la inquebrantable influencia de los ricos o los militares sobre los gobiernos de la mayor parte del tercer mundo, del KGB sobre el pueblo ruso y del ejército soviético sobre una tercera parte de Europa— no se pueden describir mejor con la ayuda del vocabulario filosófico más reciente que con el vocabulario utilizado por nuestros abuelos. Ninguna de las propuestas para poner fin a cualquiera de estos horrores se ha servido de nuevos recursos conceptuales. Nuestra imaginación política no se ha visto ampliada por la filosofía de este siglo. Y ello no se debe a la insignificancia, cobardía o irresponsabilidad de los profesores de filosofía, sino simplemente al carácter recalcitrante de la situación en que ha caído la especie humana.[40]

40. Obviamente este párrafo fue escrito antes de Gorbachov. Poco soñé (o soñó alguien) que un insípido protegido de Andropov se convertiría en el Abraham Lincoln de la Europa central y oriental.

Dewey fue afortunado. Su generación puede haber sido la última que pudo sentirse confiada en un futuro en el que la especie labrase su destino sin necesidad de los mitos religiosos y cientifistas que la habían confortado en el pasado —un futuro en el que la libertad humana se confió a metáforas aún no soñadas, a vocabularios aún no natos. Ante la sombría evolución del siglo, cada vez nos resulta más difícil imaginar la salida de nuestro trance actual hacia un futuro semejante. Pero Dewey también tenía razón. Si alguna vez tenemos valor para desechar el modelo cientifista de filosofía sin recaer en el deseo de santidad (como hizo Heidegger), entonces, por sombríos que sean los tiempos, dejaremos de recurrir a los filósofos para conseguir la salvación, igual que nuestros ancestros recurrieron a los sacerdotes. Recurriremos entonces a los poetas y a los ingenieros, a las personas que crean asombrosos proyectos nuevos para procurar la mayor felicidad para el mayor número.

HEIDEGGER, CONTINGENCIA Y PRAGMATISMO

Una de las características más intrigantes del pensamiento tardío de Heidegger está en su afirmación de que si se parte de los motivos y supuestos de Platón se acaba en alguna forma de pragmatismo. Creo que esta tesis, si se interpreta adecuadamente, es correcta. Pero, al contrario que Heidegger, yo creo que el pragmatismo es un *buen* lugar para concluir. En este artículo voy a intentar mostrar hasta qué punto un pragmatista puede seguir a Heidegger, y a continuación intentar ubicar el punto de ruptura.

Una interpretación adecuada de la afirmación de Heidegger exige definir el platonismo como la tesis de que el objeto de la investigación es entrar en contacto con algo como el Ser, el Bien, la Verdad o la Realidad —en definitiva, algo grande y poderoso que tenemos obligación de aprehender correctamente. Por contrapartida, el pragmatismo debe definirse como la afirmación de que la función de la investigación es, en palabras de Bacon, «aliviar y beneficiar la situación de los hombres» —hacernos más felices permitiéndonos afrontar con más éxito el entorno físico y la convivencia. Heidegger arguye que si uno comienza por la noción platónica de indagación eventualmente concluirá con la de Bacon.

El relato que cuenta Heidegger sobre la transición de un conjunto de metas al otro se resume en sus «Esbozos para una historia del ser como metafísica», en el segundo volumen de su *Nietzsche*.[1] A continuación reproduzco uno de estos esbozos, titulado «El Ser» (*Das Sein*):

Alētheia (apeiron, logos, hen - arche).
Que se revela como el orden al comienzo.
Physis, aparición (que se remonta a sí misma).

1. Martin Heidegger, «Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik», *Nietzsche* II (Neske, Pfullingen, 1961) págs. 455 y sigs. Esta sección y la anterior, «Die Metaphysik als Geschichte des Seins» han sido traducidas por Joan Stambaugh y publicadas en Heidegger, *The end of philosophy* (Harper and Row, Nueva York, 1973).

Idea, perceptibilidad (*agathon)*, causalidad.
Energeia, trabajosidad, ensamblado, *en-echeia to telos*.
Hypokeimenon, estar presente (de *ousia, ergon*).
(presencia - estabilidad - constancia - *aei*).
Hyparchein, presenciar qué rige de lo que está ya presente.
Subiectum.
Actualitas: seres - lo real - realidad
Creator - ens creatum
causa prima (ens a se).
Certitudo - res cogitans.
Vis - *monas (perceptio - appetitus), exigentia essentiae*.
Objetividad.
Libertad
voluntad - representación
razón práctica.
Voluntad - como conocimiento absoluto: Hegel.
Como voluntad de amor: Schelling.
Voluntad de poder - Eterna reaparición: Nietzsche.
Acción y organización - pragmatismo.
La voluntad de voluntad.
Maquinación (*Enfaming*).[2]

2. *The end of philosophy*, págs. 65-66 (*Nietzsche* II, págs. 470-471). Stambaugh deja sin traducir los términos porque, como indico posteriormente, Heidegger insiste en que tiene importancia el sonido de las palabras, y no sólo lo que tienen en común con su traducción a otras lenguas. (En particular, piensa que la traducción por parte de Cicerón del griego de Platón y Aristóteles fue un giro decisivo en el pensamiento occidental.) No obstante, voy a citar las traducciones inglesas más comunes de los términos griegos y latinos [el traductor indica las españolas (T.)]. *Alētheia* - verdad; *apeiron* - ilimitado; *logos* - palabra, razón, pensamiento; *hen* - uno; *arche* - principio; *physis* - naturaleza (derivado de *phyein*, crecer, brotar); *idea* - idea en el sentido platónico de «Idea» o «Forma», derivado de *idein* - ver, percibir; *agathon* -bien; *energeia* -acto (opuesto a «potencia»); *en-echeia to telos* - tener el fin en sí, haber alcanzado el propio fin (Aristóteles a veces utiliza el término *entelechia* como sinónimo de *energeia*; también se traduce con frecuencia por «realidad»); *hypokeimenon* -sustrato (término aplicado por Aristóteles a la materia cuando habla de metafísica, y como sujeto de predicación cuando habla de lógica); *ousia* - sustancia (pero también participio del verbo *einai*, «ser»); *ergon* -trabajo, actividad; *aei* - eternidad; *hyparchein* - poseer, o (en la lógica de Aristóteles) tener como propiedad; *subiectum* (traducción latina —y etimológicamente equivalente— de *hypokeimenon*, «sustrato» —pero también, según Descartes, término que equivale a «sujeto» en ambos sentidos — el sujeto de una oración y el yo como sujeto de la experiencia; *actualitas* - traducción latina de *energeia*, «acto»; *creator* - creador; *ens creatum* - ser creado; *causa prima* - causa primera; *ens a se* - ser capaz de existir por sí (es decir, Dios); *certitudo* - certeza; *res cogitans* - cosa que piensa (término con que Descartes designa la mente); *vis* - fuerza, poder; *monas* - mónada (término con que Leibniz designa los componentes últimos del universo, puntos no situados en el tiempo ni en el espacio de fuerza, de percepción [*perceptio*], de apetito [*appetitus*], y de una necesidad de existir para expresarse [*exigentia essentiae*]. Heidegger propone, en uno y otro lugar de sus escritos, traducciones alternativas de cada uno de estos términos, al objeto de recuperar su fuerza, despojándolos de sus connotaciones más habituales.

Esta resumida historia de la filosofía occidental va desde la convicción griega de que el objeto de investigación es la aprehensión de *archai*, principios, cosas mayores y más poderosas que la existencia humana cotidiana, a la convicción norteamericana de que su objeto es el diseño tecnológico, el control de las cosas. Heidegger considera esta lista cronológica de abreviaturas de las «comprensiones del Ser» por parte de los filósofos como una escalera mecánica descendente. Tan pronto te montas en ella no puedes bajar hasta haber alcanzado la base. Si se comienza por Platón se acabará por Nietzsche y, peor aún, por Dewey.

Heidegger afirma que para comprender lo que sucede aquí, en la base de la escalera, en el siglo XX, la época en la que la filosofía ha agotado sus posibilidades, «hemos de liberarnos de la interpretación técnica del pensar». Los comienzos de esa interpretación, afirma, «se remontan a Platón y Aristóteles».[3] Según mi interpretación, la idea aquí formulada es la misma que la de Dewey: que Platón y Aristóteles incorporaron lo que Dewey denominó «la búsqueda de la certeza» en nuestra noción del objeto del pensamiento. Ellos nos enseñaron que, a menos que podamos hacer *evidente* el objeto de nuestra indagación —conseguir un pensamiento claro y distinto, directamente presente al ojo de la mente, y conseguir el acuerdo sobre el particular por parte de todas las personas cualificadas para ello— estaremos lejos de nuestra meta.

Como dice Heidegger, «toda metafísica, incluido su oponente, el positivismo, habla el lenguaje de Platón».[4] Es decir, que desde Platón hemos estado planteándonos esta pregunta: ¿cómo hemos de ser y ha de ser el universo para conseguir el tipo de certeza, claridad y evidencia que Platón nos dijo debíamos tener? Cada etapa de la historia de la metafísica —y en particular el giro cartesiano hacia la subjetividad, del exterior a los objetos interiores de indagación[5] —

3. Heidegger, «Carta sobre el humanismo», en *Basic writings* (a partir de aquí abreviado como *BW*), David Krell, ed. (Harper and Row, Nueva York, 1977), pág. 194. El original está en Heidegger, *Wegmarken* (a partir de aquí *WM*) (2ª ed., Klostermann, Frankfurt, 1978), pág. 312.

4. Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», *BW*, pág. 386. El original figura en Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tubinga, 1976), pág. 74. Véase también Heidegger, *Nietzsche*, vol. 4, trad. Frank Capuzzi (Harper and Row, Nueva York, 1982), pág. 205. «*La metafísica como metafísica es el nihilismo en sentido estricto*. La esencia del nihilismo *es* históricamente como la metafísica, y la metafísica de Platón no es menos nihilista que la de Nietzsche». El original figura en *Nietzsche* II (Neske, Pfullingen, 1961), pág. 343.

5. «En la sujetidad del sujeto, la voluntad hace su aparición como la esencia de la sujetidad. La metafísica moderna, como metafísica de la sujetidad, piensa el Ser de lo que es en el sentido de la voluntad». Heidegger, «La expresión de Nietzsche...», en *The question concerning technology and other essays* (a partir de aquí citado como

ha sido un intento por redescribir las cosas a fin de que esta certeza pueda resultar posible. Pero tras muchos arranques y comienzos, ha resultado que la única cosa de la que podemos estar seguros es de qué queremos. La única cosa realmente evidente para nosotros son nuestros propios deseos.

Esto significa que la única forma en que podemos seguir la empresa de Platón es volvernos pragmatistas —identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad. La única cosmología que podemos afirmar con certeza nos recomendó Platón es nuestra propia cosmovisión (comunitaria o individual), nuestra forma de disponer las cosas para su manipulación, la forma que dictan nuestros deseos. Como dice Heidegger:

> Comprendida esencialmente, la cosmovisión no significa una imagen del mundo sino el mundo concebido y captado como imagen. Lo que es, en su totalidad, se concibe ahora de tal modo que ante todo es en el ser y sólo es en el ser en la medida en que es configurado por el hombre, que es quien representa y propone.[6]

Para ver cómo la búsqueda de la certeza nos llevó por esta senda, considérese que fue Platón el que incorporó en el pensamiento occidental la necesidad de superar el escepticismo epistemológico, la necesidad de responder a preguntas como «¿cuál es tu evidencia?», «¿cómo conoces?», «¿cómo puedes estar seguro?» A continuación considérese que el escéptico ha hecho retroceder al filósofo desde una noción más ambiciosa de la verdad como representación exacta a la noción más modesta de verdad como coherencia entre nuestras creencias. Considérese a Spinoza y Leibniz como creadores de teorías de la verdad como protocoherencia. Considérese la teoría de la verdad como coherencia como algo que pasa a ser sentido filosófico común después de que Kant explicase por qué una formulación «realista trascendental» del conocimiento siempre sucumbiría al ataque escéptico. Considérese que Kant completó el giro cartesiano hacia los objetos interiores sustituyendo el relato rea-

---

QT), trad. de William Lovitt (Harper and Row, Nueva York, 1977), pág. 88. El original figura en Heidegger, *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt, 1972), pág. 225. Esta cita resume la transición, de la lista anterior, del Ser como *subiectum* cartesiano al Ser como la *exigentia essentiae* en la mónada, y de ahí a la concepción kantiana del yo no fenoménico como voluntad bajo el aspecto de la razón práctica. Hegel y Schelling reinterpretan a continuación la noción de «voluntad» de una forma que rápidamente lleva a Nietzsche y a Dewey. La misma transición se formula en *QT*, pág. 128, al decir que «al devenir sujeto, (gradualmente) el hombre deviene el centro de relación de todo lo que es».

6. *QT*, págs. 129-130; *Holzwege*, pág. 81.

lista sobre las representaciones interiores de los originales del mundo exterior por un relato sobre la relación entre representaciones privilegiadas (como sus doce categorías) y representaciones menos privilegiadas y más contingentes.

Sin embargo, tan pronto como adoptamos esta formulación kantiana, empezamos a desplazarnos hacia la concepción de Nietzsche de que «las categorías de la razón» no son más que «medios hacia la adaptación del mundo para fines utilitarios».[7] Empezamos a ver el atractivo de las redefiniciones deweyanas de términos como «verdad» y «racionalidad» en términos de contribuciones a la «satisfacción» y el «crecimiento». Tan pronto como advertimos que una teoría de la verdad como coherencia debe ser una teoría sobre la armonía no sólo de las creencias sino más bien de las creencias *y los deseos*, pasamos de Kant al pragmatismo. Esta constatación nos lleva al elemento común entre el perspectivismo de Nietzsche y el «pragmatismo conceptual» de C.I. Lewis —a la doctrina de que las categorías kantianas, las formas en que pensamos, las estructuras de nuestras indagaciones, son maleables. Las cambiamos (como, por ejemplo, cambiamos de una comprensión aristotélica del espacio y el tiempo a una newtoniana) cuando semejante cambio nos permite satisfacer mejor nuestros deseos haciendo las cosas más manipulables.

Tan pronto damos este último paso, tan pronto introducimos los deseos humanos en el criterio de «verdad», desaparecen los últimos restos de la idea platónica de conocimiento como contacto con un orden no humano subyacente. Nos volvemos pragmatistas. Pero sólo tomamos la senda que lleva al pragmatismo porque Platón nos dijo que teníamos que tomar en serio la evidencia y la certeza, y por tanto el escepticismo. Sólo nos volvimos pragmatistas porque Platón y Aristóteles ya nos dieron un relato técnico e instrumental acerca de la finalidad del pensamiento.

Heidegger piensa que él ha rastreado el supuesto común a Platón, al escéptico y a los pragmatistas —el supuesto de que la verdad tiene algo que ver con la evidencia, con el ser claro y convincente, con el estar en posesión de ideas o argumentos *poderosos, penetrantes y profundos* —ideas o argumentos que le situarán a uno en una posición dominante con respecto a algo o a alguien más (o con respecto a su viejo, malo y falso yo). Occidente, piensa Heidegger, ha venido realizando una trayectoria de dominio desde que, con los

7. Nietzsche, *La voluntad de poder*, trad. Kaufmann (Random House, Nueva York, 1967), sec. 584, pág. 314.

griegos, se inventó a sí mismo. El pensamiento occidental consuma su destino en una metafísica de la voluntad de poder (la metafísica que Heidegger atribuyó a Nietzsche considerando que algunos de los fragmentos póstumos de Nietzsche constituyen el Nietzsche «real») y en el pragmatismo tecnocrático antimetafísico. Éste es el irónico resultado del intento de Platón por ir más allá del pragmatismo del mercado, de encontrar un mundo en otro lugar.

Una forma familiar de concebir a Platón como un fanático del poder —como un ejemplo de lo que Derrida denomina «falogocentrismo»— es subrayar su convicción de que la demostración matemática es el paradigma de la indagación, su asombro por la capacidad de los geómetras por ofrecer argumentos contundentes. Pero otra forma es concebirlo como alguien convencido de que todos los seres humanos tienen la verdad en su interior, de que están ya en posesión de la clave para los secretos últimos —que simplemente tienen que conocerse a sí mismos para alcanzar su objetivo. Éste es el supuesto básico de lo que Kierkegaard, en sus *Fragmentos filosóficos*, denominó «socratismo». Partir de este supuesto es creer que tenemos una innata afinidad por la verdad, una innata forma de rastrearla tan pronto como la vemos, una tendencia ínsita a entrar en la relación correcta con un Otro más poderoso. En Platón este supuesto se expresó como la doctrina de que el alma es ella misma una especie de *archē* porque es de algún modo consustancial con las Formas. Hasta la base de la escalera, se expresa en la afirmación pragmatista de que conocer nuestros deseos (no nuestros deseos profundamente soterrados, «íntimos», «verdaderos», sino nuestros deseos cotidianos y comunes) es conocer el criterio de verdad, comprender qué supondría «funcionar» a una creencia.

Para Kierkegaard lo opuesto al socratismo era el cristianismo —la afirmación de que el hombre no está completo, no está en la verdad, y de que sólo puede alcanzar la verdad recreándose, convirtiéndose en un Nuevo Ser mediante la Gracia. Kierkegaard pensaba que el socratismo era Pecado, y que el Pecado era el intento del Hombre por adoptar el papel de Dios, un intento que halló su *reductio* en el sistema de Hegel. Una considerable parte de Heidegger puede leerse con provecho como una reflexión sobre la posibilidad de que Kierkegaard tuviese razón al rechazar el socratismo pero se equivocase al aceptar el cristianismo —o, en términos más generales, sobre la posibilidad de que el humanismo y el cristianismo paulino constituyan formas alternativas de una misma tentación. Supongamos que ambas son expresión de la necesidad de sentirnos abrumados por algo, de admitir forzosamente creencias (por evi-

dencia concluyente, convicción racional, en un caso, o por la recreación del ser omnipotente, en el otro). Supongamos que este deseo de sentirse abrumado no es en sí más que una forma sublimada de la necesidad de participar en el poder de algo lo suficientemente fuerte como para abrumarle a uno. Una forma que podría adoptar esta participación sería identificarse con este poder, mediante una ascesis purificatoria. Otra sería devenir el hijo predilecto de este poder.

El resultado de reflexionar sobre estos supuestos fue el intento de Heidegger por liberarse de lo que llegó a concebir como el supuesto subyacente de Occidente —supuesto de que la verdad es de algún modo cuestión de la superación del débil por el fuerte. Esta noción de superación es lo común a las propuestas de que el intelecto puede superar al deseo sensual, de que la Gracia puede superar al Pecado, de que la evidencia racional puede superar al prejuicio irracional y de que la voluntad humana puede superar al entorno no humano. Este supuesto de que las relaciones de poder constituyen la esencia de la vida humana es, piensa Heidegger, fundamental a lo que en ocasiones denomina «la tradición ontoteológica».

De acuerdo con mi interpretación, Heidegger está diciendo que si uno va a permanecer en esta tradición, puede muy bien ser un pragmatista. Se puede ser un fanático del poder declarado, en vez de reprimido y autoengañado. El pragmatismo ha resultado ser, por así decirlo, todo lo que Occidente pudo esperar, todo lo que tuvo derecho a esperar tan pronto adoptó una interpretación «técnica» del pensamiento. Platón expuso las cosas de tal forma para que el escepticismo epistemológico se convirtiese en el tema recurrente de la reflexión filosófica, y el pragmatismo es, de hecho, la única forma de responder al esceptico. De este modo, si la única alternativa está entre platonismo y pragmatismo, Heidegger optaría irónicamente por el pragmatismo.

Donde más clara resulta esta matizada simpatía por el pragmatismo es en *Ser y Tiempo*, el libro que Dewey describió diciendo que «parece como una descripción de "la situación" en alemán trascendental». En la primera parte de su libro *Heidegger's pragmatism*, Mark Okrent ha mostrado de forma minuciosa y lúcida cómo leer *Ser y Tiempo* como un tratado pragmatista.[8] La cuestión decisiva es la que expresa Okrent del siguiente modo: «una idea básica de la

8. La primera vez que advertí en qué medida puede leerse *Ser y Tiempo* como tratado pragmatista fue a raíz del artículo pionero de Robert Brandom «Heidegger's Categories in Being and Time», *Monist* 60 (1983).

concepción heideggeriana del entendimiento es la relativa a la asociación de creencias y deseos».[9] Tan pronto se desintelectualiza el entendimiento del modo en que quisieron desintelectualizarlo Dewey y Heidegger —considerando la llamada «búsqueda de la verdad teórica desinteresada» como una continuación de la práctica por otros medios— se siguen la mayoría de las doctrinas pragmatistas estándar.[10] En particular se sigue que, como indica Heidegger, el ser-en-el-mundo del *Dasein* es «el *fundamento* del fenómeno primordial de la verdad».[11] También se sigue que

9. Mark Okrent, *Heidegger's pragmatism* (Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1988), pág. 64. Véase también la pág. 123: «Husserl concibe que la forma fundamental de la intencionalidad es de carácter cognitivo; para Heidegger es de carácter práctico. En consecuencia, Husserl piensa en el horizonte de presentación de los seres según el modelo de campos sensoriales en los cuales los objetos están ante nosotros para su aprehensión intuitiva, mientras Heidegger considera estos horizontes como campo de actividad. En estas frases se puede sustituir, *salva veritate*, a «Husserl» por «el primer Russell» o «el primer Wittgenstein», y a «Heidegger» por «Dewey» o por «el último Wittgenstein».

Sobre la concepción heideggeriana de la relación entre conocimiento y acción, véase Brandom, «Heidegger's categories», págs. 405-406. Brandom señala que de acuerdo con la formulación tradicional platónica «la única respuesta apropiada a algo inmediatamente presente es una aserción, el único uso que puede hacerse de la aserción es la inferencia y la inferencia se limita a la inferencia teórica», mientras que según las formulaciones heideggeriana y pragmatista «la única forma en que lo inmediatamente presente puede afectar a los proyectos del *Dasein* es siendo objeto de una aserción que en última instancia desempeña un papel en la inferencia práctica».

10. La diferencia entre pragmatistas y no pragmatistas en este punto se evidencia claramente en una temprana crítica de Dewey a Bradley. («The intellectualist criterion for truth», en *Middle Works*, vol. 4, págs. 50-75; las citas que siguen son de las págs. 58-59.) Tras citar la afirmación de Bradley de «puedes llamar al intelecto, si así lo deseas, una mera tendencia a un movimiento, pero debes recordar que es un movimiento de carácter muy especial... El pensar es el intento de satisfacer un impulso *especial*», Dewey comenta: «el presupuesto incuestionado del señor Bradley es que el pensar constituye una actividad tan independiente... que darle autonomía es decir que ella, y su criterio, nada tienen que ver con otras actividades...». Dewey afirma que «el descontento intelectual *es* el conflicto práctico que deviene deliberadamente consciente de sí como el más efectivo medio de su propia rectificación». Compárese con este pasaje de *Ser y Tiempo* de Heidegger (pág. 95 de la trad. inglesa): «el tipo de trato más próximo al uso es... no una mera cognición perceptiva, sino más bien el tipo de interés que manipula las cosas y se sirve de ellas». (El original figura en *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tubinga, 1963, pág. 67.)

En la primera parte del primer volumen de estos artículos critico a Bernard Williams por coincidir con Bradley acerca de la autonomía de la búsqueda de la verdad, acerca de la distinción entre indagación teórica y deliberación práctica. Creo que el supuesto de una tal autonomía es esencial para la inteligibilidad de la idea de Williams de «la concepción absoluta de la realidad». La respuesta heideggeriano-deweyana a Descartes y a Williams sobre el particular la expresa Brandom («Heidegger's categories», pág. 403) del siguiente modo: «el paso del equipamiento, listo para usar, cargado de significación socialmente instituida, a las cosas objetivas inmediatamente presentes, no es de descontextualización sino de *re*contextualización.

11. Heidegger, *Sein und Zeit* (a partir de aquí abreviado como *SZ*), pág. 219.

el ser (no las entidades) es algo que «está ahí» sólo en la medida en que está la verdad. Y la verdad está sólo en la medida en que está el Dasein. Ser y verdad «son» igualmente primordiales.[12]

Es decir: el Ser, que Platón concibió como algo más grande y fuerte que nosotros, está ahí sólo en tanto en cuanto nosotros estamos ahí. Las relaciones entre ello y nosotros no son relaciones de poder. Más bien son relaciones de una codependencia frágil y tentativa. La relación entre *Sein* y *Dasein* es como la relación entre dubitativos amantes; no se plantean cuestiones acerca de la fuerza y debilidad relativas.[13]

Con Okrent concibo la primera parte de *Ser y Tiempo* como una recapitulación de los argumentos pragmatistas estándar contra Platón y Descartes. La segunda parte, y en particular la presentación del historicismo hegeliano, la concibo como una recapitulación de la crítica de Nietzsche al intento de Hegel por escapar a la finitud perdiéndose en los dramas de la historia. Hegel esperaba encontrar en la historia la evidencia y certeza que Platón esperó encontrar en una especie de supermatemática denominada «dialéctica», y que el positivismo esperó encontrar en una ciencia unificada. Pero desde el punto de vista de Heidegger, Platón, Descartes, Hegel y el positivismo son otras tantas representaciones de poder. Son otras tantas pretensiones de haber leído el guión del drama que representamos, aliviándonos así de la necesidad de configurar este drama según avanzamos. Tanto para Heidegger como para Dewey, cada una de estas representaciones de poder constituye una expresión de la esperanza en que la verdad puede llegar a ser *evidente*, innegable, a estar claramente presente a la mente. El resultado de esta presencia sería que ya no deberíamos tener que tener proyectos, no tendríamos ya que crearnos a nosotros mismos inventando y realizando estos proyectos.

Esta búsqueda de certeza, claridad y orientación desde fuera también puede considerarse como un intento de huir del tiempo, de concebir el *Sein* como algo que tiene poco que ver con el *Zeit*. Heidegger desearía captar un sentido de cómo fue el tiempo antes de caer bajo el ataque de la eternidad, cómo eramos nosotros antes de

12. *SZ*, pág. 230.

13. Para hacer justicia a Kierkegaard, también él advirtió que para dar sentido al cristianismo se necesitaba algo distinto a relaciones de poder. Véase su afirmación de que «la forma del siervo no fue algo artificioso» en su lectura de la encarnación como solución a la necesidad de un Dios amoroso de no abrumar al amado pecador. «Philosophical fragments», trad. Howard y Edna Hong (Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985), pág. 32.

obsesionarnos por la necesidad de un contexto dominante que nos subsumiera y explicara —antes de que llegásemos a pensar nuestra relación con el Ser en términos de poder. Por decirlo de otro modo: desearía volver a captar un sentido de la *contingencia*, de la fragilidad y el riesgo de cualquier proyecto humano —un sentido que la tradición ontoteológica le ha hecho difícil alcanzar. Porque esa tradición tiende a identificar lo contingente con lo meramente aparente. Al contrastar una poderosa realidad con una apariencia relativamente impotente, y afirmar que lo más importante es entrar en contacto con la primera, nuestra tradición ha sugerido que puede prescindirse con seguridad de lo frágil y transitorio.

En particular, la tradición ha sugerido que las *palabras* que utilizamos no son importantes. Desde que la filosofía ganó su disputa con la poesía, ha sido el pensamiento lo que cuenta —la proposición, algo que muchas oraciones expresan igualmente bien en muchos lenguajes. De acuerdo con la concepción filosófica tradicional no es muy importante el que una oración sea hablada o escrita, o que contenga o no términos griegos, alemanes o ingleses. Pues las palabras son meros vehículos de algo menos frágil y transitorio que las marcas y los ruidos. Los filósofos saben que lo que importa es la verdad literal, no una elección de fonemas, y con seguridad no de metáforas. Lo literal dura y da poder. Lo metafórico —aquello que no puedes ni argüir ni justificar, aquello para lo que no puedes encontrar una paráfrasis no controvertida— es impotente. Pasa y no deja huella.

Una forma de describir lo que hace Heidegger en esta última obra es concebirle defendiendo a los poetas contra los filósofos. Más particularmente, deberíamos tomarle al pie de la letra cuando, hacia la mitad de *Ser y Tiempo*, afirma:

> Es en último término la incumbencia de la filosofía el preservar la *fuerza de las palabras más elementales* en que se expresa el *Dasein*, de que la comprensión vulgar las rebaje al nivel de la incomprensibilidad, que funciona a su vez como fuente de pseudoproblemas.[14]

Creo que deberíamos entender aquí «incomprensibilidad» como «incapacidad de atender a una palabra que es moneda corriente».[15] Cuando una palabra se utiliza con frecuencia y facilidad, cuando es un instrumento conocido y asequible para conseguir nuestro pro-

14. *SZ*, pág. 220 (trad. española de J. Gaos, pág. 240). Subrayado en el original.
15. Esta interpretación concuerda con la observación de Heidegger en *SZ*, pág.

pósito, no podemos ya *oírla*. Heidegger está diciendo que necesitamos ser capaces de oír las palabras «más elementales» que utilizamos —presumiblemente el tipo de palabras que configura el pequeño «esbozo de la historia del ser» que cité anteriormente— en vez de simplemente utilizar estas palabras como instrumentos. Tenemos que oírlas de la forma en que un poeta las oye cuando decide poner una de ellas en un determinado lugar en un determinado poema. Al oírlas así conservaremos lo que Heidegger denomina su «fuerza». Las oiremos de la forma en que oímos por vez primera una metáfora. Al contrario que Hobbes, Heidegger piensa que las palabras son el mostrador de la vida cotidiana, pero el dinero de los pensadores.[16]

Otra forma de describir la labor final de Heidegger es destacar un verso de su cuasi-poema, *Aus der Erfahrung des Denkens*: «el poema del Ser, sólo comenzado, es el hombre».[17] Considérese la lista de palabras antes citada como una especie de resumen del primer verso de ese poema; y luego que en ese verso se nos resume a *nosotros*, moradores de Occidente.[18] Para pensar ese poema de esa forma, tenemos que pensarnos a nosotros, ante todo, como las personas que utilizaron —que *simplemente sucedió* que utilizaron— aquellas palabras. Esto nos resulta difícil, porque nuestra tradición sigue intentando decirnos que lo que importa no son las palabras

---

4, acerca de la fácil inteligibilidad del «es» en la oración «el cielo es azul». Afirma que «aquí tenemos un tipo de comprensión de término medio, que no hace más que demostrar que es ininteligible».

16. Sobre el oír, véase *SZ*, pág. 183: «pero el Ser "está" sólo en la comprensión de aquellas entidades a cuyo ser pertenece algo como una comprensión del ser». Heidegger añadió aquí una nota al margen que dice: «comprensión ha de entenderse aquí en el sentido de «oír». Esto no significa que el "Ser" sea sólo "subjetivo" sino que el ser (como el Ser de los seres) está "en" el *Dasein* como lo yecto está en la yección» (*SZ*, 15ª ed., pág. 443). Interpreto este pasaje a la luz del pasaje antes citado sobre «la fuerza de las palabras más elementales». Véase también *SZ*, 163, trad. española, 182: «el oír constituye incluso la primaria y propia "potencia" del "ser ahí" para su más peculiar "poder ser", como un oír la voz del amigo que lleva consigo todo "ser ahí"».

17. Heidegger, *Poetry, language and thought*, trad. de Albert Hofstader (Harper and Row, Nueva York, 1971), pág. 4. El original reza: *Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch*. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Neske, Pfullingen, 1954), pág. 7.

18. A menudo Heidegger se niega a establecer la distinción entre *Dasein*, el «Da» del *Dasein*, y el esclarecimiento de los seres por el uso del lenguaje por el *Dasein* para describir los seres. Véase *SZ*, pág. 133: [decir que el *Dasein*] «es "iluminado" [*erleuchtet*] significa iluminado [*gelichtet*] en sí mismo, en cuanto ser en el mundo, no por obra de otro ente sino de tal suerte que él mismo *es* la iluminación [*die Lichtung*]». Pero Heidegger también rechaza, especialmente en las últimas obras, la distinción entre *Dasein* y *Sein*. Adviértase el uso de *Lichtung* en la «Carta sobre el humanismo» (*WM*, pág. 333), donde Heidegger afirma que «el ser es esencialmente más amplio que todos los seres porque es la propia iluminación [*Lichtung*]». Cuando Heidegger afirma, al comienzo de la «Carta sobre el humanismo», que «el len-

sino las realidades que éstas significan. Por el contrario, Heidegger nos dice que lo que importa son las palabras: que nosotros somos, ante todo, las personas que hemos utilizado aquellas palabras. Nosotros, los habitantes de Occidente, somos las personas cuyo proyecto consistió en recorrer aquella lista particular, en descender por aquella particular escalera. No teníamos más *necesidad* de recorrer esa escalera que la que el poeta tiene de utilizar una determinada metáfora. Pero una vez se utiliza la metáfora, queda determinado —piensa Heidegger— el destino del auditorio del poeta.

Es importante subrayar en este punto que no existe un poder oculto llamado Ser que diseñó o manejó la escalera. Nadie susurró al oído de los primeros griegos, los poetas de Occidente. Sólo estamos nosotros, carentes de todo otro poder excepto el de aquellas palabras que empezamos a hablar, las metáforas muertas que hemos interiorizado. No existe forma, ni necesidad alguna de distinguir el baile del bailarín, ni tiene objeto buscar un coreógrafo oculto. Considerar que lo único que hay somos *nosotros* sería simultáneamente concebirnos —concebir a Occidente— como una contingencia y concebir que no existe refugio de la contingencia. En particular, sería aceptar la afirmación de Heidegger de que «sólo si un ente de la forma de ser el «ser ahí» es, es posible una comprensión del ser constituida en ente».[19] Sólo con que pudiésemos ver *eso* —piensa Heidegger— podríamos quitarnos de encima la voluntad de poder implícita en Platón y en el cristianismo y que se vuelve explícita en el pragmatismo.

Pero si el Ser no es un coreógrafo oculto, no es una fuente de atribución de poder, ¿qué es? Hasta aquí he utilizado despreocupadamente el término «Ser», hablando en heideggeriano. A continuación, en un breve excursus de mi tema central —la relación entre Heidegger y el pragmatismo— intentaré decir algo sobre las razones

---

guaje es la casa del ser. En esa casa mora el hombre» (*WM*, pág. 145), es deliberada la sugerencia de que ambos moradores no pueden distinguirse el uno del otro. Cuanto más se lee al último Heidegger, más se constata que las distinciones entre lenguaje, seres humanos y Ser se difuminan de forma deliberada y sistemática. Entiendo que esta difuminación es una advertencia, análoga a la de Wittgenstein, contra el intento de mediar entre el lenguaje y su objeto, además de una advertencia contra el intento de mediar entre el lenguaje y su usuario. En la versión de Heidegger, la advertencia dice así: «si intentas mediar entre ambos, si intentas hacer del usuario más que sus palabras y del objeto descrito más que su descripción en palabras, te arriesgas a acabar con alguna versión de los dualismos sujeto-objeto o humano-sobrehumano, y por tanto a estar condenado a pensar en términos de relaciones de poder entre los términos de estos dualismos. Aunque para los fines de su *manipulación* puedas *tener que* separar sujeto y objeto entre sí y a ambos con respecto al lenguaje, recuérdese que hay otros fines además de la manipulación».

19. *Ser y Tiempo*, ver. española, pág. 233.

por las que Heidegger utiliza este término, y ofrecer una cuasi-definición de él.

Creo que Heidegger aborda una y otra vez «la cuestión del Ser» sin responderla nunca, porque Ser es un buen ejemplo de algo para responder a cuestiones sobre lo cual carecemos de criterios. Es un buen ejemplo sobre lo que no tenemos asidero alguno, instrumento alguno para manipular —algo que se resiste «a la interpretación técnica del pensar». La razón por la que Heidegger habla sobre el Ser es que desea dirigir nuestra atención a un tema de indagación desafortunadamente olvidado, pero que desea nuestra atención a la diferencia entre indagación y poesía, entre la lucha por el poder y aceptación de la contingencia. Desea sugerir cómo podría ser una cultura en la que la actividad humana paradigmática fuese la poesía más que la filosofía-cum-ciencia. La pregunta «¿qué es el ser?» no puede *responderse correctamente* como tampoco la pregunta «¿qué es una flor de cereza?» Sin embargo esta última pregunta puede utilizarse como tema de unos juegos florales. La primera pregunta es, por así decirlo, qué se les ocurrió a los griegos cuando fijaron el tema sobre el que Occidente ha constituido un conjunto de variantes.

Pero el uso del término «Ser» por parte de Heidegger ¿no le sume en la tradición de la que quiere liberarse la tradición ontoteológica, la historia de la metafísica? Sí, pero desea librarse de esa tradición no volviéndole la espalda sino saliéndole al encuentro y redescribiéndola.[20] Según mi interpretación de Heidegger, la iniciativa decisiva de esta redescripción está en su sugerencia de que concibamos la voluntad de verdad del metafísico como una forma de necesidad poética que se oculta a sí misma. Heidegger desea que consideremos la metafísica como una forma de poesía inauténtica, una poesía que se considera a sí misma como antipoesía, una serie de metáforas cuyos autores las concibieron como evasión de la metaforicidad. Quiere que volvamos a captar la fuerza de las palabras más elementales del Ser —las palabras de la lista anterior, las palabras de los diversos pensadores que marcan las etapas de nuestra descendencia de Platón— dejando de pensar estas palabras como las de uso natural y obvio. Por el contrario, deberíamos considerar a

20. En 1962 Heidegger sugiere que puede haber realizado una redescripción excesiva, y que tiene que empezar a ignorar: «incluso en el intento de superar la metafísica subsiste una atención hacia ella. Por ello nuestra tarea va a abandonar todo intento de superación, dejando a la metafísica abandonada a sí misma». *Of Time and Being*, trad. de J. Stambaugh (Harper and Row, Nueva York, 1972), pág. 24; *Zur Sache des Denkens*, pág. 25. Pero en 1962 ya había dedicado treinta años a luchar por esta superación —los años en los que escribió sus obras más intrigantes y provocadoras.

esta lista tan contingente como los perfiles de una flor de cereza individual.

Para ello, tenemos que pensar Occidente no como el lugar en el que el ser humano finalmente vio con claridad lo que estaba sucediendo, sino simplemente como una flor de cerezo más junto a otras reales y posibles, un grupo de «comprensiones del Ser» junto a otras. Pero también tenemos que concebirlo como la flor que *somos*. No podemos ni pasar de nuestra flor a la siguiente tallo abajo, ni ascender por el árbol y mirar desde arriba a la nube de flores (de la forma en que imaginamos a Dios viendo desde arriba una nube de galaxias). Desde la perspectiva de Heidegger no somos más que las palabras que utilizamos, nada más que un (temprano) verso del poema del ser. Sólo un metafísico, un fanático del poder, pensaría que somos algo más.

Así pues, ¿qué es el Ser? ¿la hoja, la flor, el tronco o qué? Creo que la mejor respuesta es que es aquello a lo que se refieren las palabras elementales del Ser. Pero como estas palabras del Ser —palabras como *physis* o *subiectum* o *Wille zur Macht*— no son más que abreviaturas de vocabularios enteros, de cadenas completas de metáforas engarzadas, lo mejor es decir que el *Ser es aquello de que tratan los vocabularios*. El poema del Ser es el poema sobre el Ser, no el poema que escribe el Ser. Pues el Ser no puede mover un dedo a menos que lo haga el *Dasein*, aun cuando el *Dasein* no consiste en más que en el poema del Ser.

Más exactamente, el Ser es aquello de lo que tratan los vocabularios *finales*. Un vocabulario final es aquel que no podemos dejar de utilizar, pues cuando lo alcanzamos nuestra hoja de corte está del revés. No podemos cortarlo porque no disponemos de un metavocabulario en el que expresar críticas acerca de él.[21] Ni podemos compararlo con aquello acerca de lo que trata, o comprobar su «adecuación» —pues no existe acceso no lingüístico al Ser. Por expresarlo en un lenguaje ligeramente más heideggeriano: todo lo que sabemos del Ser es que es aquello de lo que son comprensiones las comprensiones del Ser. Pero eso es también todo lo que tenemos que saber. No tenemos que preguntar qué comprensiones del Ser son mejores comprensiones. Formular esta pregunta sería empezar a sustituir el amor por el poder.

21. Para una definición más explícita del «vocabulario final» véase mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (Cambridge University Press, Cambridge, 1989), pág. 73. El capítulo 4 de ese libro constituye una especie de larga definición contextual de este término.

Para ver el objeto de esta cuasi-definición del término «Ser», es esencial advertir que el ser no es lo mismo bajo todas las descripciones, sino algo diferente en cada una de ellas. Ésta es la razón por la cual es tan delgada la divisoria entre Ser y Lenguaje, y por la cual Heidegger aplica muchas expresiones idénticas a ambos. Heidegger insiste en que está escribiendo una historia *del Ser*, y no sólo una historia de las comprensiones humanas del ser. Una analogía imperfecta es que cada descripción del espacio ofrecida por las definiciones y axiomas de una geometría es una descripción de un espacio diferente (espacio euclídeo, espacio de Riemann, etc.), con lo que carece de objeto preguntarse qué espacio existía antes de la geometría, o preguntar qué geometría expresa correctamente el espacio-en-sí. Una historia de la geometría sería también una historia del espacio. La analogía es imperfecta porque construimos geometrías para fines concretos, pero no *construimos* vocabularios finales. Éstos están ya siempre presentes; nos encontramos arrojados a ellos. Los vocabularios finales no son instrumentos, pues no podemos especificar el *objeto* de un vocabulario final sin girar fútilmente dentro del círculo de ese mismo vocabulario.

El pensador metafísico cree que si uno puede obtener la comprensión correcta del ser —aquella que describe correctamente el ser— da en el blanco. Heidegger opina que la noción de «comprensión del Ser» es una confusión del Ser con los seres. Uno puede relacionar seres con otros seres (por ejemplo, puntos en el espacio con otros puntos en el espacio) de forma más o menos útil —de hecho, esta relación es aquello en lo que consiste el Ser-en-el-mundo. Pero no se pueden relacionar algunos seres —y en particular algunas palabras— con el Ser más de lo que ya están relacionadas por la relación débil e impotente de «acerqueidad» [*aboutness*](T.). En particular, el Ser no es del tipo de cosas que uno pueda dominar, o que domine a uno. No está relacionado con relaciones de poder, las relaciones medios-fin, que relacionan entre sí a los *seres*.

El metafísico, según nos cuenta Heidegger en «Sobre la esencia de la verdad», suele confundir la verdad con la exactitud. Confunde la relación de un vocabulario con el Ser con la relación de una oración como «el cielo es azul» con el color del cielo. Existen criterios de corrección para decidir cuándo utilizar esa oración para crear una frase, pero no hay criterios de corrección para los vocabularios finales.[22] Si interpreto correctamente el *Seinsverständnis* como

22. Véase Okrent, *Heidegger's pragmatism*, pág. 286: «parece posible plantear la cuestión de qué "lenguaje", qué "vocabulario", qué horizonte intencional es el co-

el «vocabulario final» y *Sein* como aquello de lo que tratan los vocabularios finales, sería de esperar que Heidegger dijese que ninguna comprensión del Ser es más o menos una comprensión del Ser, más o menos verdadera (en el sentido de verdad como desvelamiento —*aletheia, Erschlossenheit, Unverborgenheit, Ereignis*) que cualquier otra. Ningún pétalo o flor de cereza es más o menos pétalo que cualquier otro.

En ocasiones Heidegger dice cosas como ésta. Por ejemplo: «cada época de la filosofía tiene su propia necesidad. Simplemente hemos de reconocer que la filosofía es como es. No estamos llamados a preferir una a la otra, como sucede con las *Weltanschauungen*.[23] Pero a menudo parece estar diciendo lo contrario, como sugiere su uso de la expresión «olvido del Ser». Pues hace todo tipo de molestas comparaciones entre el pueblo menos olvidadizo situado en la cima de la escalera —los griegos— y los más olvidadizos situados en su base, nosotros. La cuestión de si tiene o no el derecho a realizar estas comparaciones es la cuestión de si tiene o no derecho a mostrarse tan antipático hacia el pragmatismo como lo hace. Tras este excursus sobre el ser vuelvo ahora al tema central del artículo.

La cuestión de la relación de Heidegger con el pragmatismo puede plantearse así: ¿Tiene Heidegger algún derecho a la nostalgia? ¿Tiene derecho a lamentar la época dorada de antes de que el platonismo resultase ser simplemente un pragmatismo implícito? ¿Hay en su relato algún lugar para la noción de retardo, para la noción de escalera *descendente*? Por decirlo de otro modo, ¿hemos de entender

rrecto. De hecho, ésta es la cuestión misma que la metafísica en el sentido de Heidegger pretendió plantear y responder... pero de acuerdo tanto con el neopragmatismo americano y con Heidegger según le hemos interpretado, no existe una respuesta definida a esta cuestión, porque no puede entenderse el ser como algo que fundamenta y justifica un determinado horizonte intencional». Estoy de acuerdo con lo que dice Okrent en este pasaje, pero discrepo en gran parte de lo que sigue diciendo en las págs. 289-297 acerca del *status* del pragmatismo como doctrina. Okrent piensa que deberíamos evitar «el desesperado recurso del propio Heidegger a la tesis de que las afirmaciones relativas a la verdad del ser no son en realidad afirmaciones algunas» (pág. 292). No estoy seguro de que debamos hacerlo; si consideramos que el pragmatismo dice algo acerca de la «verdad del ser» (una expresión que Okrent encuentra más inteligible que yo), entonces me gustaría que adoptase la forma de una propuesta («probémoslo de este modo, y veamos qué sucede») en vez de como una afirmación. Mi desacuerdo en este punto con Okrent está ligado a mis dudas sobre la afirmación de Okrent de que «todo pragmatismo debe basarse o en una semántica trascendental o bien es autocontradictorio» (pág. 280). Véase el artículo de Okrent «The metaphilosophical consequences of pragmatism» en *The institution of philosophy*, Avner Cohen y Marcello Dascal, eds. (Rowmam and Littlefield, Totowa, N.J., 1988), para su defensa de esta tesis y la crítica de mi punto de vista.

23. *BW*, pág. 375; *Zur Sache des Denkens*, págs. 62-63.

que nos está contando un relato sobre la contingencia de los vocabularios o sobre el carácter tardío de nuestra época? O más bien: como propiamente está contando ambos relatos, ¿pueden conjuntarse? Yo creo que no.

Para centrar la cuestión de la contingencia y de nuestra situación tardía, consideremos el problema preliminar de si pueden compaginarse la inicial empresa «ontológica» de Heidegger con su posterior intento de esbozar la «historia del Ser». El lector de *Ser y Tiempo* puede verse llevado a pensar que los griegos disfrutaron de una relación especial con el Ser que hemos perdido los modernos, que tenían menos dificultades que nosotros en asumir una posición ontológica, mientras que los modernos tenemos serias dificultades en mantener presente la diferencia entre lo ontológico y lo óntico. Sin embargo el lector de esta obra lee a menudo en ella que Descartes y Nietzsche fueron una expresión tan adecuada del Ser de sus épocas como Parménides lo fue del Ser de la suya. Esto hace difícil ver qué ventaja pueden haber tenido los griegos sobre los modernos, o cómo pueden compararse Parménides y Nietzsche con respecto al «carácter elemental» de las «palabras del Ser» a las que están asociados. Como el Ser no consiste en más que en su comprensión por el *Dasein*, como el Ser no es un poder contrapuesto o superpuesto al *Dasein*, no está claro cómo pueda haber algo más auténtico o primario en la parte superior de la escalera que en su base. Por ello no está claro por qué tenemos que pensar en términos de una escalera en vez de en términos de una pasillo rodante.

Aunque *Ser y Tiempo* empieza con lo que parece una firme distinción entre lo ontológico y lo óntico, hacia el final del libro la analítica del *Dasein* ha acelerado la historicidad del *Dasein*. Esta historicidad hace difícil percibir cómo el conocimiento ontológico puede ser algo más que el conocimiento de una posición histórica particular. En la obra posterior, desaparece el término «ontología», y Heidegger nos dice que lo que hicieron los griegos fue inventar algo llamado «metafísica» concibiendo el Ser como «presencia». Lo que *Ser y Tiempo* había denominado «conocimiento ontológico», y había hecho parecer deseable, parece ahora la confusión entre el Ser y los seres que de acuerdo con la obra tardía constituye el núcleo de la tradición metafísica. Algo parece haber cambiado, y cuanto más se releen los escritos de Heidegger de los años veinte a la luz de sus ensayos posteriores, más se advierte que cuando escribió *Ser y Tiempo* ya tenía en mente el relato histórico que contó en los años treinta. Nuestra concepción sobre el cambio acaecido —si es que ha acaeci-

do— determinará nuestra idea de si, por ejemplo, *logos* es *más* primordial que *Wille zur Macht* (en algún sentido honorífico de «primordial»).

Las glosas posteriores del propio Heidegger respecto a *Ser y Tiempo* son de escasa utilidad cuando se trata de la cuestión de si «la vaga comprensión por medio del Ser» que supuestamente es el datum de la «analítica del *Dasein*» es ella misma un fenómeno histórico en vez de algo ahistórico que proporciona un trasfondo neutro sobre el cual representar la diferencia entre los griegos y nosotros. Y su posición es que en los años veinte Heidegger pensó que es ahistórico y que en los años treinta pasó a concebirla como un fenómeno histórico.[24] Si esta suposición es correcta, el último Heidegger abandona la búsqueda de un conocimiento ahistórico y considera que la reflexión filosófica es histórica a lo largo de todo su decurso. Pero si es así, tenemos que hacer frente al problema de la contingencia y de la posición tardía antes esbozado. La cuestión a que nos enfrentamos es: el llegar a una comprensión de lo que Heidegger denomina «lo que actualmente es el más pleno sentido del Ser».[25]¿Es *simplemente* cuestión de recobrar nuestra contingencia histórica, de ayudarnos a concebirnos *como* seres contingentes concibiéndonos como seres históricos, o bien es, por ejemplo, conocer que la nuestra es una época particularmente oscura y peligrosa?[26] La cuestión de si el último Heidegger aún cree que existe una disciplina ahistórica denominada «ontología» lleva directamente a la cuestión de si tiene derecho a la nostalgia por la cual le han criticado Derrida y otros, y a la hostilidad que muestra hacia el pragmatismo. Volviendo ahora a la primera pregunta, yo diría que la «analítica del *Dasein*» de *Ser y Tiempo* puede interpretarse de forma más generosa y fácil como una analítica del *Dasein occidental*, en vez de como un relato de las condiciones ahistóricas y para el acaecer de la historia.[27]

24. Por supuesto Heidegger lo negaría. Pero como señala Okrent (*Heidegger's pragmatism*, pág. 223), Heidegger «se negó rotundamente a admitir que hubiese cambiado de opinión, que hubiese cometido algún error crucial en sus obras anteriores o que hubiese modificado de forma significativa su terminología con el tiempo».

25. «Carta sobre el humanismo», *BW*, pág. 221. El original es tan oscuro como el español: *was in einem erfüllten Sinn von Sein jetzt ist* (*WM*, pág. 338).

26. Hay que tener presente que para Heidegger cosas como el peligro de holocausto nuclear, la inanición masiva por sobrepoblación, etc., no son indicaciones de que nuestra época es particularmente oscura y peligrosa. Estas cuestiones meramente ónticas no son cuestiones como las que tiene en mente Heidegger cuando dice que «la tierra baldía aumenta».

27. La ambigüedad entre ambas alternativas se pone de relieve en una nota que introdujo Heidegger al margen de *Ser y Tiempo* (*SZ*, pág. 8). Después de decir «esta actividad orientadora de contemplación del Ser deriva de la comprensión normal del Ser

Hay pasajes en el propio *Ser y Tiempo*, y especialmente en el ciclo de conferencias aproximadamente de la misma época que lleva por título *Los problemas básicos de la fenomenología* que avalan esta interpretación. Estos pasajes parecen poner de relieve que se pliega al lado historicista del dilema que he esbozado. Así, hacia el final de *Ser y Tiempo* cita con aprobación la siguiente afirmación del conde de Yorck: «desde un punto de vista metodológico me parece que no historizar el propio filosofar constituye un residuo de la metafísica».[28] Al final de ese libro nos recuerda que la analítica del *Dasein* era meramente preparatoria y que puede resultar que no haya sido la forma correcta de proceder;[29] sugiere que puede ser lo que posteriormente resultó ser: una escalera desechable.

En *Los problemas básicos de la fenomenología* afirma que «incluso la investigación ontológica que estamos realizando actualmente está determinada por su situación histórica». Y sigue diciendo que

> estos tres componentes del método fenomenológico —reducción, construcción, destrucción— están vinculados por su contenido y deben recibir una fundamentación en su recíproca vinculación. En filosofía, la construcción es necesariamente destrucción, es decir, un deconstruir [*Abbau*] de los conceptos tradicionales realizado en la reversión histórica a la tradición... Dado que la destrucción atañe a la construcción, el conocimiento filosófico es esencialmente al mismo tiempo conocimiento histórico.[30]

Ésta parece una línea de pensamiento protoderridana, en la que la filosofía se identifica con el ironismo historicista, y en la cual no puede haber lugar para la nostalgia.

Pero hay multitud de pasajes en los que parece captarse el otro cuerno del dilema, el cuerno ontológico. En la «Introducción» a *Los problemas básicos*, que he venido citando, Heidegger afirma que en

---

con la que siempre actuamos y *que en última instancia pertenece a la constitución esencial del propio Dasein [und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört]*», interpreta «en última instancia [*am Ende*]» por «es decir, desde el principio [*d.h., von Anfang an*]». «*Am Ende*» se interpretaría naturalmente como «en la naturaleza del *Dasein*», pero «*von Anfang an*» puede interpretarse como el recuerdo de que el *Dasein* no tiene naturaleza, sino sólo una existencia histórica. Subsiste la cuestión de si el primer Heidegger, de la época en que escribió *Ser y Tiempo*, pensó que el *Dasein* —no sólo el Dasein occidental— tenía una naturaleza que pudiese revelar una *Daseinsanalytik*, o si incluso entonces pretendió que el «*Da*» indicial expresase la historicidad.

28. *SZ*, pág. 402.

29. *SZ*, págs. 436-437.

30. Heidegger, *Los problemas básicos de la fenomenología* (a partir de aquí *BP*), trad. inglesa de Albert Hofstader, Indiana University Press, (Bloomington, 1982), pág. 23. El original figura en Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Klostermann, Frankfurt, 1975), pág. 31.

nuestra época, como quizás nunca antes, el filosofar ha llegado a ser «bárbaro, como el baile de San Vito». Esto ha sucedido porque la filosofía actual ha dejado de ser ontología, pasando a ser simplemente la búsqueda de una «cosmovisión». Heidegger define a ésta última por contraste con el «conocimiento teórico». La definición de «cosmovisión» que cita de Jaspers se parece bastante a mi definición de «vocabulario final». Algo es igualmente una cosmovisión tanto si se basa en «supersticiones y prejuicio» como en «el conocimiento científico y la experiencia».

Sin embargo, tras contrastar aparentemente ontología y cosmovisión, Heidegger sigue diciendo lo siguiente:

> Es precisamente porque esta positividad —es decir, la relación a seres, al mundo que *es*, *Dasein* que *es*— atañe a la esencia de la cosmovisión, y así en general a la formación de la cosmovisión, que la formación de una cosmovisión no puede ser tarea de la filosofía. Decir esto no es excluir sino incluir la idea de que la propia filosofía es una forma primaria distintiva [*eine ausgezeichnete Urform*] de cosmovisión. La filosofía puede y quizás debe mostrar, entre muchas otras cosas, que algo como una cosmovisión pertenece a la naturaleza esencial del *Dasein*. La filosofía puede y debe definir qué constituye en general la estructura de una cosmovisión. Pero nunca puede desarrollar y plantear una cosmovisión específica en tanto esta o aquella cosmovisión particular.[31]

Pero en este pasaje existe una tensión obvia entre la afirmación de que la filosofía «es una forma primaria distintiva de cosmovisión» y la de que «la filosofía... nunca puede desarrollar y plantear una cosmovisión específica». Heidegger nunca nos dice cómo podemos ser cabalmente históricos y sin embargo lo suficientemente ahistóricos para desmarcarnos de nuestra cosmovisión y decir algo neutro sobre la «estructura» de todas las cosmovisiones reales y visibles. Por expresar esta idea en mi propia jerga, nunca explica cómo podríamos hacer algo más que crear un nuevo vocabulario final, históricamente situado, en el curso de nuestra reacción contra aquel que nos encontramos. Hacer algo más —algo ontológico— sería encontrar un vocabulario que tendría lo que denomina «una relación elemental y fundamental con toda formación de cosmovisión» —el tipo de relación que todos los vocabularios de la tradición metafísica han intentado y siempre han fracasado en alcanzar. Poseer semejante vocabulario sería realmente disponer de «una forma

31. *BP*, pág. 10; *Die grundprobleme*, págs. 12-13.

primaria distintiva de cosmovisión». Pero el mismo *intento* de un vocabulario semejante se parece a lo que Yorck denominó «un residuo de la metafísica».

Entiendo este confuso pasaje sobre filosofía y cosmovisión como una temprana expresión de la tensión entre decir que cada época de la «historia del Ser» —cada etapa en la transición desde los griegos a los modernos— es ontológicamente equivalente, y decir que la relación de los griegos con el Ser era de alguna manera más íntima que la nuestra, que nuestro «olvido del Ser» y falta de «originariedad» es responsable del carácter bárbaro y frenético del mundo moderno. En otras palabras, entiendo la dificultad sobre la historicidad de la ontología como manifestación de la dificultad más básica de si puede tener sentido *criticar* la «comprensión del ser» característica de nuestra propia época. La obra inicial sugiere que la época presente puede criticarse por su falta de conocimiento ontológico. La obra posterior sigue criticando la época presente pero no parece ofrecer una presentación del punto de vista desde el cual se realiza la crítica.

Como he indicado, en la obra posterior se desecha el término «ontología», así como el de *Dasein*. El mal rendimiento que tiene en *Ser y Tiempo* la distinción óntico-ontológico lo tiene ahora la distinción entre originario y no originario. Sin embargo, nunca se explica qué constituye la originariedad, como tampoco se explicó cómo desmarcarse de la propia facticidad lo suficiente para ser ontológicos. En la obra posterior, «originario» (*ursprünglich*) tiene toda la resonancia y oscuridad que tuvo el término «ontológico» en la obra temprana.

Puede expresarse esto con otras palabras diciendo que Heidegger tiene que decir dos cosas diferentes sobre la forma de ser actual de Occidente: a saber, que es contingente y que es tardío. Decir que es contingente es lo suficiente para mostrar el autoengaño de pensar que las cosas *tenían* que ser como son, para mostrar lo parcial que es pensar que el vocabulario final de la época actual es «obvio» e «ineludible». Pero para decir que este vocabulario es tardío, en contraste con algo más originario, hay que dar a «originario» algún tipo de sentido normativo, para que signifique algo más que únicamente «anterior».

El único candidato para este sentido normativo que puedo hallar en Heidegger es el siguiente: una comprensión del ser es más primordial que otra si hace más fácil captar su propia contingencia. Decir que nosotros, en el siglo XX, nos encontramos en situación tardía, por comparación con los griegos, es decir que su comprensión del ser en términos

de nociones como *arche* y *physis* tenía una menor certeza en sí misma, era más dubitativa, más frágil, que nuestra propia confianza suprema en nuestra capacidad de manipular los seres para satisfacer nuestros deseos. Presumiblemente, los pensadores griegos no entendieron sus «palabras más elementales» simplemente como «sentido común», pero nosotros sí lo hacemos. A medida que se sigue la lista de palabras que expresan «ser» en Occidente, se comprueba que las personas que utilizan aquellas palabras cada vez son menos capaces de escuchar sus propias palabras, cada vez más irreflexivas —donde «irreflexivas» significa algo como «incapaces de imaginar alternativas a ellas mismas». Algo en estas propias palabras hace que sea cada vez más fácil no oírlas.

Creo que donde más claramente se revela la importancia de apreciar la contingencia es en un pasaje de «Sobre la esencia de la verdad» en el que Heidegger parece decir que la historia, el poema del ser, comienza cuando el primer ironista tiene dudas sobre el vocabulario final que encuentra ante sí. Comienza cuando alguien dice «quizás no tenemos que hablar como lo hacemos», lo que significa no sólo «quizás deberíamos llamar a esto Y en vez de X» sino «quizás el juego de lenguaje en el que se dan X e Y es un mal juego —no por ninguna razón en particular, no porque no satisface algún criterio conocido sino sólo porque, después de todo, no es más que uno entre muchos otros». Éste es el pasaje:

> La historia sólo comienza cuando los propios seres se constituyen expresamente en su desvelamiento y se conservan en él, sólo cuando esta conservación se concibe sobre la base de la interrogación relativa a los seres como tales. El desvelamiento primordial del ser en su conjunto, la cuestión relativa a los seres en cuanto tales, y el inicio de la historia occidental son una y la misma cosa.[32]

Según interpreto este pasaje los pueblos prehistóricos del Occidente pueden haber jugado sofisticados juegos de lenguaje, escrito poemas épicos, construido templos y predicho los movimientos planetarios, pero no fueron «pensantes» o «históricos» hasta que alguien se preguntó: «¿Estamos haciendo lo correcto?» «¿Son nuestras prácticas sociales las correctas?»

El pensamiento, en el honorífico sentido heideggeriano del término, comienza con una suspensión deliberada del verificacionismo. Comienza cuando alguien empieza a formular preguntas tales que nadie, incluido él mismo, puede verificar la corrección de las

32. *WM*, pág. 187.

respuestas. Éstas son preguntas como «¿Qué es el ser?» o «¿Qué es una flor de cerezo?». Sólo cuando huimos del impulso verificacionista de preguntar «¿Cómo podemos identificar una respuesta correcta cuando la oímos?» estamos formulando las preguntas que Heidegger considera dignas de preguntar. Sólo entonces somos *Dasein*, porque sólo entonces tenemos la posibilidad de ser *Dasein auténtico*, *Dasein* que se conoce a sí mismo en su condición de «yecto». Pues, al menos en Occidente, «el *Dasein*... se distingue ónticamente por el hecho de que, en su mismo ser, ese ser es para él una *cuestión*».[33] Así, pues, sólo entonces existe un *Da*, un aclaramiento, un esclarecimiento. Antes de eso, no éramos más que animales que habíamos desarrollado prácticas complejas, prácticas que explicamos y recomendamos a otro en las palabras de un vocabulario final que nadie pensó en cuestionar. Después nos dividimos en *Dasein* inauténtico, que aún es un animal de conducta compleja en tanto en cuanto no ha advertido que su ser es para él una cuestión, y *Dasein* auténtico, formado por los pensadores y poetas que saben que existe un espacio abierto alrededor de las prácticas sociales actuales.

En opinión de Heidegger la actitud de interrogación que, según él, inicia la existencia histórica, y de este modo hace el *Dasein* de un animal, va asociada a la capacidad de hacer lo que llama «dejar ser a los seres». A su vez, esto va asociado a la libertad. En la «Carta sobre el humanismo» afirma que existe una especie de pensamiento no ontológico que es «más estricto [*strenger*] que el conceptual»[34] —una expresión que entiendo como «más difícil de alcanzar que el tipo de pensamiento verificacionista «técnico» que se atiene a criterios implícitos en las prácticas sociales». «La relevancia material [*sachhaltige Verbindlichkeit*]» de este pensamiento, afirma Heidegger, es «esencialmente superior que la validez de las ciencias, porque es más libre. Pues deja ser al Ser.»[35] En «Sobre la esencia de la verdad» afirma: «La esencia de la verdad se revela como libertad. Esta última es ec-sistente, reveladora del dejar de los seres [*das ek-si-stente, entbergende Seinlassen des Seienden*]».[36]

Se deja ser a los seres cuando se desvelan, y se desvelan cuando se habla un lenguaje. Así pues, ¿cómo un usuario del lenguaje pue-

33. *Sein und Zeit*, pág. 12. Entiendo que para *das Man*, para la persona común de la calle, para el *Dasein in*auténtico, el ser *no* es una cuestión. Si Heidegger quiere decir que ésta es una cuestión incluso para el *Dasein* inauténtico, entonces no entiendo qué es «ser una cuestión», qué es «*um dieses Sein selbst gehen*».
34. *WM*, pág. 353.
35. *WM*, pág. 354.
36. *WM*, pág. 189.

de ser menos libre, menos abierto, menos capaz de dejar ser al Ser y a los seres, que cualquier otro? Ésta es una reformulación de mi anterior pregunta: ¿Cómo puede ser preferible una comprensión del Ser a cualquier otra, en el misterioso sentido de ser «más originaria»? El comienzo de la respuesta de Heidegger es que como la verdad está en la esencia de la libertad, el hombre histórico puede también, al dejar ser a los seres, *no* dejar ser a los seres los seres que son y como éstos son. Entonces los seres son encubiertos y distorsionados. La apariencia [*der Schein*] llega al poder.

Además, afirma Heidegger, esta capacidad de *no* dejar ser a los seres aumenta a medida que aumenta el dominio técnico. Así, dice Heidegger:

> Donde los seres no son muy conocidos al hombre y la ciencia los conoce sólo de forma escasa y aproximada, la apertura de los seres en su conjunto puede prevalecer de forma más esencial que donde lo familiar y conocido ha devenido ilimitado, y nada es ya capaz de soportar la empresa del conocer, pues el dominio técnico de las cosas carece de límites. Precisamente en la liberación y planificación de esta omnisciencia, en este mero conocer, la apertura de los seres se allana en la aparente nada de lo que ya no es ni siquiera cuestión de indiferencia sino que simplemente está olvidado.[37]

Pero *¿qué* se olvida cuando olvidamos la «apertura del ser»? La respuesta de Heidegger, conocida aunque poco útil, es el «Ser». Una respuesta algo más compleja y útil es ésta: que fue el *Dasein* utilizando el lenguaje el que dejó ser en un primer momento a los seres. Cuanto mayor es la facilidad con que utilizamos ese lenguaje, menos capaces somos de *escuchar* las palabras de ese lenguaje, y menos capaces somos de pensar el lenguaje como tal. Pensar el lenguaje como tal, en este sentido, es pensar en el hecho de que ningún lenguaje es fatídico o necesario. Así, olvidar la apertura de los seres es olvidar la posibilidad de lenguajes alternativos, y por tanto seres alternativos a los que conocemos. Es, en los términos que he utilizado anteriormente, estar tan inmerso en la indagación como para olvidar la posibilidad de la poesía. Esto significa olvidar que ha habido otros seres alrededor, seres que estamos encubriendo al jugar los juegos de lenguaje que jugamos, y al realizar las prácticas que realizamos. (Los quarks estuvieron encubiertos por los dioses del Olimpo, por así decirlo, y posteriormente los quarks encubrieron a los dioses.) Este olvido es la razón por la cual nosotros los occiden-

37. *WM*, pág. 190.

tales solemos pensar que los poetas se refieren a los mismos viejos seres con borrosas descripciones metafóricas nuevas, en pensar los actos poéticos como las aperturas originales del mundo, los actos que dejan ser a nuevos tipos de seres.

En «Sobre la esencia de la verdad» las secciones sobre la libertad como esencia de la verdad van seguidas de una sección denominada «La no verdad como ocultamiento». Esta sección es bastante difícil de interpretar y en modo alguno estoy seguro de haber captado la intención de Heidegger. Pero sugiero que el núcleo de la tesis de Heidegger de que «el dejar ser es intrínsecamente al mismo tiempo un ocultamiento»[38] es precisamente que no se puede dejar de ser de inmediato a todos los seres posibles. Es decir, no se puede hablar a la vez todos los lenguajes posibles. Los quarks y los dioses olímpicos, por ejemplo, se interpondrían en sus recíprocos caminos. El resultado sería el caos. Así, lo mejor que uno puede hacer es recordar que no está hablando el único lenguaje posible —que alrededor de la apertura que proporcionan nuestras comprensiones del Ser hay una apertura mayor de otras comprensiones del Ser aún no exploradas. Más allá del mundo al que se accede por *nuestras* palabras elementales existe el silencio de otras palabras, igualmente elementales, aún no pronunciadas.

Si le comprendo bien, Heidegger está diciendo que la capacidad de *escuchar* nuestras propias palabras elementales es la capacidad de escucharlas frente al trasfondo de aquel silencio, ser consciente de ese silencio. Ser originario es entonces tener la capacidad de conocer que cuando realizas una comprensión del Ser, cuando construyes una casa del Ser hablando un lenguaje, automáticamente estás renunciando a multitud de otras posibles comprensiones del Ser, dejando sin construir una multitud de casas de diferentes diseños.

Suponiendo que esta interpretación es correcta, vuelvo a la cuestión de por qué se supone que los griegos han tenido tal arte en conocer esto, y de por qué se supone que nosotros hemos tenido tan poco. Heidegger afirma:

> Sin embargo, en el mismo período en que tiene lugar el origen de la filosofía, también comienza la dominación *acusada* del sentido común (sofistería) *[Herrschaft des gemeinen Verstandes (die Sophistik)]*.
>
> *La sofistería apela al carácter incuestionable de los seres que están abiertos e interpreta toda interrogación reflexiva como un ataque, una desafortunada irritación, del sentido común.*[39]

38. *WM*, pág. 190.
39. *WM*, pág. 196.

Según entiendo este pasaje, nada más dejamos de ser animales, a resultas de que algún pensador se hubiese interrogado si los seres que nuestras prácticas habían abierto eran los seres correctos, nos dividimos en *Dasein* sofístico y reflexivo. El *Dasein* sofístico e inauténtico no podía ver la razón de cuestionar el sentido común, mientras que el *Dasein* reflexivo y auténtico sí. Sin embargo, de alguna manera, en el siglo XX la sofistería ha pasado a ser más fácil de lo que fue entonces. De algún modo, los seres que han sido abiertos por los lenguajes que *nosotros* estamos hablando se han vuelto más incuestionables que aquellos que abrieron los primeros griegos.

Pero ¿es cierto que nosotros, los habitantes del siglo XX, seamos menos capaces de cuestionar el sentido común de lo que lo fueron los griegos? De entrada uno puede pensar en muchas razones por las que pudiésemos ser *más* capaces de hacerlo: constantemente se nos recuerda la diversidad cultural, constantemente presenciamos intentos de novedad en las artes, cada vez somos más conscientes de la posibilidad de revoluciones científicas y políticas, etc. Si uno desea una complaciente aceptación del sentido común, puede pensar, donde tiene que ir es a una sociedad bastante aislada, una sociedad que no conozca mucho de lo que sucede más allá de sus fronteras, una en la que apenas se haya inventado la historiografía y en la que las artes estén arrancando —un lugar como la Grecia del siglo V a.C.

Heidegger, por supuesto, rechazaría esta sugerencia. Para él, la misma diversidad y quehacer del mundo moderno es prueba de que es incapaz de reposar lo suficiente para escuchar las «palabras elementales». Para Heidegger, el cosmopolitismo, la tecnología y la polimatía son enemigos del pensar. Pero ¿por qué? Aquí nos enfrentamos a la cuestión decisiva con toda su dureza, una cuestión que puede reformularse del siguiente modo: ¿Podemos los pragmatistas apropiarnos de la totalidad de Heidegger a excepción de su nostalgia, o bien la nostalgia forma parte integrante del relato que está contando? ¿Podemos estar de acuerdo con él tanto sobre la necesidad dialéctica de la transición de Platón a Dewey, como sobre la necesidad de devolver la fuerza a las palabras más elementales del Ser, insistiendo no obstante que en el siglo XX nos encontramos en una posición excepcionalmente *buena* para hacer esto último? ¿Puede hacer justicia el pragmatismo tanto a la poesía como a la indagación? ¿Puede dejarnos escuchar además de utilizar?

Como era de esperar, mi respuesta a estas dos preguntas es «sí, efectivamente». Entiendo que el pragmatismo de Dewey —considerado actualmente no sólo como una presentación antirrepresentacionalista de la experiencia y una formulación antiesencialista de la

naturaleza sino en su totalidad como un proyecto de utopía social-democrática— sitúa a la tecnología en su correcto lugar, es una forma de hacer posibles prácticas sociales (lingüísticas y de otro tipo) que formarán el siguiente verso del poema del Ser. Esa utopía vendrá, como dijo Dewey, cuando

> La filosofía haya cooperado en el curso de los acontecimientos y haya hecho claro y coherente el significado de cada detalle, [de forma que] se interpenetren ciencia y emoción, se abracen la práctica y la imaginación. Entonces la poesía y el sentimiento religioso serán flores naturales de la vida.[40]

No puedo avalar, sin escribir varios artículos más, esta afirmación de que Dewey tenía tan presente como Heidegger el peligro de que perdiésemos la capacidad de escuchar en el estruendo tecnológico, aunque fuese más optimista sobre la posibilidad de evitar ese peligro. Pero creo que cualquiera que lea, por ejemplo, la sección de la obra de Dewey *A common faith* que lleva por título «La morada del hombre», o el último capítulo («Arte y civilización») de la obra *Art as experience,* comprobará la línea de defensa de mi afirmación.[41]

Si uno se pregunta qué tiene tan importante la capacidad de escuchar, la capacidad de tener el sentido de la contingencia de las propias palabras y prácticas, y por tanto de la posibilidad de alternativas a ellas, creo que las respuestas de Dewey y Heidegger coincidirían. Ambos podrían decir que esta capacidad, y sólo esta capacidad, hace posible sentir la *gratitud* por y hacia aquellas palabras, aquellas prácticas y hacia los seres que revelan.

La gratitud en cuestión no es del tipo de la del cristiano cuando da gracias al Ser Omnipotente por las estrellas y los árboles. Es más

40. Dewey, *Reconstruction in philosophy* (Beacon, Boston, 1957), págs. 212-213.

41. Esta última obra está llena del tipo de críticas al esteticismo que realiza el propio Heidegger, quien coincidiría de buen grado con Dewey en que «en tanto en cuanto el arte sea el salón de belleza de la civilización, no están seguros ni el arte ni la civilización». *Art as experience* (Putnam, Nueva York, 1958), pág. 344. Pero Heidegger no aceptaría que «no hay nada en la naturaleza de la producción industrial *per se* que constituya un obstáculo insuperable en la senda de la consciencia del trabajador del sentido de lo que hace y del trabajo bien hecho» (pág. 343). Heidegger consideró imposible por principio que los operarios de una cadena de montaje pudiesen tener lo que tenían los campesinos de la Selva Negra. Dewey tenía algunas ideas para disponer las cosas a fin de que pudieran tenerlo.

En su obra *A common faith* (Yale University Press, New Haven, Conn., 1934), Dewey elogia la «piedad natural» por razones muy similares por las que Heidegger critica el «humanismo». Véase, por ejemplo, la pág. 53, en la que se condena tanto al «supernaturalismo» como al «ateísmo militante» por la falta de semejante piedad, y por concebir a «esta tierra como el centro moral del universo y al hombre como el vértice del plan global de las cosas».

bien cuestión de estar agradecido a las propias estrellas y árboles —a los seres que revelaron nuestras prácticas lingüísticas. O, si se prefiere, significa estar agradecido por la existencia de *nosotros mismos*, por nuestra capacidad de desvelar los seres que hemos desvelado, por los lenguajes corporeizados que somos, pero no agradecidos *a* alguien o a algo. Si uno puede percibirse a sí mismo-en-medio-de-los-seres como un *don*, más que como la ocasión para el ejercicio del poder, entonces, en términos de Heidegger habrá dejado de ser «humanístico» y comenzado a «dejar ser a los seres». Se unirá así la voluntad del realista científico a la libertad espiritual del romántico.

Esa combinación era precisamente la que deseaba alcanzar Dewey, quien quiso unir la visión de una utopía social democrática al conocimiento de que sólo una gran cantidad de duro trabajo y ciega suerte, sin el auxilio de ningún gran poder no humano denominado razón o historia, podía materializar esa utopía. Nos recuerda tanto que sólo la atención al detalle diario, a la obstinación de las circunstancias particulares pueden crear una utopía así como que todo es posible, que nuestra imaginación o nuestros logros no tienen límites *a priori* marcados por el destino. Su «humanismo» no era la manía del poder que Heidegger consideraba la única posibilidad subsistente que tenía Occidente. Por el contrario, puso el poder al servicio del amor —y la manipulación tecnocrática al servicio de un sentido whitmanesco de que nuestra comunidad democrática se mantiene unida por algo tan frágil como la esperanza social.

Mi preferencia por Dewey sobre Heidegger se basa en la convicción de que lo que deseaba este último —algo que no era un cálculo de medios a fines, no una locura de poder— estuvo siempre ante él. Fue el nuevo mundo que empezó a surgir con la Revolución francesa —un mundo en el que la política de orientación futurista, la poesía romántica y el arte irreligioso hicieron posibles prácticas sociales a las que nunca se sumó Heidegger. Nunca se sumó a ellas porque en realidad nunca miró más allá de los libros de filosofía. Su sentido del drama de la historia europea se limitó al drama de sus propios «Esbozos de una historia del Ser como metafísica». Nunca fue capaz de ver la política o el arte más que como algo epifenoménico —nunca fue capaz de sacudirse la convicción del profesor de filosofía de que con respecto a la filosofía todo está en la misma relación que la superestructura a la base. Al igual que Leo Strauss y Alexandre Kojéve, pensó que si uno comprendía la historia de la filosofía occidental comprendía la historia

de Occidente.[42] Al igual que Hegel y Marx, pensó que la filosofía estaba incorporada en algo mayor que la filosofía. Así, cuando decidió que la filosofía occidental había agotado sus posibilidades, decidió que Occidente había agotado las suyas. Por el contrario, Dewey nunca perdió el sentido de la contingencia. Por tanto el sentido de gratitud, que para Heidegger sólo un tipo de pensamiento inimaginablemente nuevo podía reintroducir. Como consideró el pragmatismo no un tránsito del amor al poder sino un tránsito de la filosofía a la política como instrumento adecuado del amor, fue capaz de unir la capacidad de manipulación y estratagema con el sentido de la fragilidad de las ansias humanas.

En este artículo he leído a Heidegger según mi propia perspectiva, de tendencia deweyana. Pero leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie. No tiene objeto sentirse culpable o desagradecido por ello. Heidegger ignora alegremente, o reinterpreta de forma violenta, gran parte de la obra de Platón y Nietzsche, presentándose a sí mismo como un respetuoso oyente de la voz del Ser escuchada en sus palabras. Pero Heidegger supo lo que quería escuchar de antemano. Quería escuchar algo que hiciese decisiva su propia posición histórica, haciendo terminal a su propia época histórica.

Como lo expresó brillantemente Derrida, la esperanza heideggeriana es el reverso de la nostalgia heideggeriana. La esperanza heideggeriana es la esperanza de que el propio Heidegger, su pensamiento, fuese un acontecimiento decisivo en la historia del Ser.[43] Dewey no tenía una similar esperanza para su propio pensamiento. La idea misma de un «acontecimiento decisivo» es extraña a Dewey. Los pragmatistas como Dewey esperan que las cosas puedan resultar bien al final, pero su sentido de la contingencia no les permite escribir narrativas dramáticas sobre escaleras ascendentes o descendentes. Ilustran una virtud que predicó Heidegger, pero que él mismo no fue capaz de practicar.

42. Esta preocupación por la filosofía hizo a Heidegger ingrato hacia la época en que vivió, incapaz de percibir que fue gracias a vivir en un determinado momento histórico (después de Wordsworth, Marx, Delacroix y Rodin) —vivir en lo que despectivamente denominó la época de la cosmovisión— lo que le permitió pintar su propio cuadro, y encontrar un auditorio que lo apreciase.

43. Véase Derrida, «Différance», en *Margins of philosophy*, trad. de A. Bass (University of Chicago Press, Chicago, 1982), pág. 27: «desde la perspectiva de esta risa y esta danza, desde la perspectiva de la afirmación extraña a toda dialéctica, se pone en cuestión el otro lado de la nostalgia [*cette autre face de la nostalgie*], lo que llamaré la esperanza [*espérance*] heideggeriana».

WITTGENSTEIN, HEIDEGGER Y LA REIFICACIÓN DEL LENGUAJE

Lo que Gustav Bergmann denominó «el giro lingüístico» fue más bien un desesperado intento por mantener la filosofía como disciplina de sillón. El propósito era delimitar un espacio para el conocimiento *a priori* en el que no pudiesen entrar ni la sociología ni la historia ni el arte ni la ciencia natural. Fue el intento por encontrar un sustituto a la «perspectiva transcendental» de Kant. La sustitución de «mente» o «experiencia» por «significado» pretendía asegurar la pureza y autonomía de la filosofía dotándola de un objeto no empírico.

Sin embargo, la filosofía del lenguaje era demasiado honesta para sobrevivir. Cuando, con el último Wittgenstein, este tipo de filosofía volvió su atención a la cuestión de cómo era posible semejante estudio «puro» del lenguaje, constató que *no* era posible, que había que naturalizar la semántica para —en expresión de Donald Davidson— «mantenerla como objeto serio». El resultado de la filosofía del lenguaje es —sugiero— la observación de Davidson de que «si un lenguaje es algo como lo que han supuesto los filósofos... no existe nada semejante a un lenguaje... debemos abandonar la idea de una estructura común claramente definida que los usuarios del lenguaje dominan y luego aplican a casos».[1] Esta observación resume lo que Ian Hacking ha denominado «la muerte del significado» —el final del intento por convertir el lenguaje en un objeto transcendental.

Pienso que Frege y el primer Wittgenstein son los filósofos principalmente responsables de imponernos la idea de que *existía* semejante estructura común rara vez definida. En particular, debemos a Wittgenstein la idea de que en principio todos los problemas filosóficos pueden resolverse finalmente mostrando esa estructura. Creo

1. Donald Davidson, «A nice derangement of epitaphs», en *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Blackwell, Oxford, 1986), pág. 446.

que fueron el último Wittgenstein, Quine y Davidson los filósofos que nos liberaron de la idea de que exista semejante estructura. El primer Wittgenstein había definido lo místico como «el sentido del mundo como todo limitado». Por el contrario, el último Wittgenstein triunfó sobre su perspectiva más jóven y schopenhaueriana al dejar de sentir la necesidad de ser místico, al dejar de necesitar contraponerse al mundo como «el límite inefable del mundo».

El joven Heidegger, el autor de *Ser y Tiempo*, estaba más libre de esta necesidad schopenhaueriana que el joven Wittgenstein. Aquel libro está lleno de protestas contra la idea de la filosofía como *theoria*. Heidegger consideró esa idea como un intento por elevarse sobre la «culpa» y la «yección» que suponía eran inseparables de la existencia mundana e histórica del *Dasein*, un intento por huir de la contingencia de esa existencia. Si hubiese leído el *Tractatus*, el joven Heidegger hubiese desechado ese libro del mismo modo que lo hizo el segundo Wittgenstein —como un intento más por mantener la autonomía y autosuficiencia del filósofo dejándole representarse como alguien que está por encima, o más allá, del mundo. El joven Heidegger hubiese considerado el giro lingüístico recomendado por Frege y Wittgenstein meramente como una variación más del intento platónico por distanciarse del tiempo y el azar.

Pero aunque el joven Heidegger se esforzó por liberarse de la idea del filósofo como espectador del tiempo y la eternidad, del deseo de ver el mundo desde arriba «como un todo limitado», el Heidegger posterior recayó en una idea muy parecida. El todo limitado con el que Heidegger intentaba distanciarse se llamaba «metafísica» u «Occidente». Para él, «lo místico» pasó a ser el sentido de sí mismo como «el pensar tras el final de la metafísica» —como la evocación de la metafísica, contemplándola como un todo limitado y compacto— y por tanto como algo que podemos esperar echarnos a la espalda. La visión final del último Heidegger fue la concepción de Occidente como un único don del Ser, un único *Ereignis*, un cáliz con un asa denominada «Platón» y la otra «Nietzsche», completa y perfecta en sí misma —y por ello, quizás, susceptible de dejarse a un lado.

Reiterando una idea de Kant y Schopenhauer, el joven Wittgenstein había dicho que

> sentimos que incluso una vez contestadas *todas las posibles* cuestiones científicas, permanecen totalmente inabordados los problemas de la vida. Por supuesto no quedan entonces interrogantes, y ésta misma es la respuesta... Hay, efectivamente, cosas que no pueden

expresarse con palabras, que se *manifiestan a sí mismas*. Son lo místico.[2]

Por el contrario, el joven Heidegger no tenía una doctrina explícita de las cosas que no pueden expresarse con palabras, de *das Unaussprechliche*. El *Dasein* era cabalmente lingüístico, igual que era cabalmente social.[3] Lo que el joven Heidegger nos relata sobre la situación sociohistórica del *Dasein* no es más que lo que nos cuenta el último Wittgenstein sobre nuestra situación con respecto al lenguaje —que cuando intentamos trascenderlo convirtiéndolo en metafísico nos engañamos a nosotros mismos, nos volvemos inauténticos.

Pero el último Heidegger se retrajo de las oraciones y del discurso a las palabras individuales —palabras que habían de abandonarse tan pronto como dejasen de ser sugerencias (*Winke*) y se convirtiesen en signos (*Zeichen*), tan pronto como entrasen en relaciones con otras palabras y se convirtiesen en instrumentos para alcanzar fines. El joven Wittgenstein —no pragmático, místico— había deseado que las oraciones fuesen imágenes más que meros instrumentos. Por el contrario, el joven y pragmático Heidegger, el filósofo de la irrehuible relacionalidad (*Bezüglichkeit*), se había limitado a dejarlas ser instrumentos. Pero el último y más pragmático Wittgenstein se limitó a pensarlas como instrumentos, aproximadamente por la misma época en que el último Heidegger decidió que su pragmatismo inicial había sido una prematura entrega a la «razón [que], glorificada durante siglos, es el más rígido adversario del pensar».[4]

Así pues, y de acuerdo con mi lectura, estos dos grandes filósofos se cruzaron mutuamente hacia la mitad de su carrera profesional, avanzando en direcciones opuestas. Con el *Tractatus*, Wittgen-

2. *Tractatus logico-philosophicus*, párr. 6.52-6.522.
3. Considero que la afirmación de *Ser y Tiempo* (ed. alemana, Niemeyer, Tubinga, 1963, pág. 273) de que «la consciencia discurre única y constantemente en el modo del silencio» no es una doctrina de la inefabilidad sino más bien la doctrina de que la constatación de que uno ha de cambiar de vida no puede respaldarse con razones —pues semejantes razones sólo podrían ser voces del propio pasado. Véase sobre este particular la afirmación de Davidson en sus «Paradoxes of irrationality» en Richard Wollheim y James Hopkins, eds., *Philosophical essays on Freud* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pág. 305): «El agente tiene razones para cambiar de hábitos y carácter, pero esas razones proceden de un ámbito de valores necesariamente extrínseco al contenido de las opiniones o valores a cambiar. La causa del cambio, si acontece, no puede ser por tanto una razón de aquello que causa».
4. Heidegger, «La expresión de Nietzsche: "Dios ha muerto"», en *Holzwege* (Klostermann, Francfort, 1972), pág. 247.

stein partió de un punto que, para un pragmatista como yo, resulta mucho menos esclarecido que el de *Ser y Tiempo*. Pero tan pronto Wittgenstein avanzó en la dirección del pragmatismo se encontró con Heidegger avanzando en la dirección opuesta —retirándose del pragmatismo hacia el mismo estado de ánimo escapista en que se había escrito el *Tractatus*, intentando recuperar en el «pensar» el tipo de sublimidad que el joven Wittgenstein había encontrado en la lógica. La dirección en que avanzaba Wittgenstein le suscitó dudas radicales sobre la noción misma de la filosofía como fuente de conocimiento, llevándole a una concepción destranscendentalizada de la filosofía como forma de terapia, más como una *technē* que como el logro de la *theoria*. El propio Heidegger había comenzado con este tipo de dudas. Pero no fue capaz de mantenerlas, y al final se vio llevado a inventar el «pensar» como sustituto de lo que denominó «metafísica». Esto le llevó a hablar del lenguaje como una cuasi-divinidad en la que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser, y de todo el pensar anterior como un todo limitado, un relato que ahora se había contado por completo.

Hasta aquí he venido presentando un breve resumen de algo que voy a contar más detalladamente. Voy a iniciar mi versión más detallada con el intento de Wittgenstein por encontrar una nueva forma de hacer filosofía.

Cualquier intento por preservar un método y un objeto para la filosofía de sillón, que le permita contemplar a la ciencia natural y a la historia, ha de invocar probablemente la noción kantiana de «condiciones de posibilidad». Mientras que la física y la historia hallan las condiciones para la existencia de hechos reales descubriendo realidades temporalmente anteriores, la filosofía sólo puede conseguir autonomía si se evade del tiempo huyendo de la realidad a la posibilidad. La estrategia kantiana para concebir esta huida fue sustituir una deidad atemporal por un sujeto de experiencia atemporal. La «experiencia posible» de Kant —el ámbito cuyos límites había de fijar la filosofía— era deliberadamente menor que el ámbito más amplio de la posibilidad lógica al que había pretendido acceder la ontoteología de Wolff. Pero para los fines de Kant bastaba con que cubriese el ámbito de científicos e historiadores.

El giro lingüístico fue un segundo intento por encontrar un ámbito dominante al de los demás especialistas. Este segundo intento resultó necesario porque, a lo largo del s. XIX, la biología evolutiva y la psicología empírica habían empezado a naturalizar las nocio-

nes de «mente», «consciencia» y «experiencia».[5] El «lenguaje» fue el sustituto de la «experiencia» en el s. XX por dos razones. En primer lugar, ambos términos eran de alcance similarmente grande —ambos delimitaban todo el ámbito de la indagación humana, todos los temas susceptibles de estudio por el hombre. En segundo lugar, a principios de siglo las nociones de «lenguaje» y «significado» parecían inmunes al proceso de naturalización.[6] El *Tractatus* de Wittgenstein se convirtió en el modelo alrededor del cual se moldeó el núcleo disciplinar de la filosofía analítica. El prefacio de ese libro sugería (por vez primera que yo sepa) la doctrina que Michael Dummett formuló después explícitamente en estos términos: que la filosofía del lenguaje era la filosofía primera.

Se suponía que la filosofía del lenguaje, realizada al estilo de Frege, producía las condiciones de describibilidad, igual que Kant había prometido establecer las condiciones de la experienciabilidad. Se suponía que la describibilidad, al igual que la experienciabilidad, era la característica de todo lo estudiado o ejemplificado por las demás áreas de estudio distintas a la filosofía. El lenguaje parecía capaz de evitar la relativización a la historia, pues se consideraba la descripción como una actividad singular indisoluble, tanto la ejerciese el hombre de Neandertal, los griegos o los alemanes. Si se pudiesen establecer las condiciones *a priori* de la actividad de la des-

5. Después de Darwin empezó a ser cada vez más difícil utilizar la noción de «experiencia» en el sentido que Kant había intentado darle. Pues Darwin, al hacer al Espíritu continuo con la Naturaleza, completó el proceso de historización que había iniciado Hegel. Así, los que deseaban mantener la noción de filosofía como ciencia no empírica *relativizaron* el *a priori* kantiano, un empeño común a Dilthey, Collingwood, Croce y C.I. Lewis. Éstos intentaron mantener intacta la noción de distinción entre lo formal y lo material —el ámbito de la filosofía y el ámbito de la ciencia natural. Pero esta relativización suscitó dudas sobre la noción de un «punto de vista trascendental», y por tanto sobre la noción de «experiencia posible» como algo cuyas condiciones pudiesen especificarse. Pues una pluralidad de formas de experiencia o formas de consciencia se parece mucho a una pluralidad de realidades, pudiendo presumirse para cada una de ellas condiciones causales explicables en términos naturalistas. Además, si podía cambiar el *a priori*, entonces no era ya suficientemente *a priori*, pues los argumentos filosóficos ya no pueden culminar en verdades inmutables y apodícticas.

En esta situación era preciso encontrar algo parecido a una indisoluble unidad como la que había postulado Kant en el concepto de «experiencia», pero que no fuese susceptible de relativización. Para Husserl, esta necesidad la satisfacía el ámbito que se abría ante aquellos profesionales de alta formación capaces de realizar reducciones fenomenológico-transcendentales. Para Frege y el joven Wittgenstein, se satisfacía con la noción de un lenguaje, concebido en el sentido condenado por Davidson, en referencia a una «estructura común claramente definida».

6. Lo que Hacking describe como «la muerte del significado» producido por el holismo davidsoniano, yo preferiría describirlo como la naturalización del sentido fregeano. Esta descripción mantiene el paralelismo con la naturalización de la experiencia kantiana por parte de Darwin.

cripción, se estaría en situación de ofrecer verdades apodícticas. Tanto para Husserl como para Frege, la tesis de Brentano de la irreductibilidad de lo intencional parecía garantizar el aseguramiento de la distinción kantiana entre lo *a priori* y apodíctico y lo *a posteriori* y relativo. Pues, aunque la transición evolutiva de los organismos que no muestran conducta lingüística a los que la muestran pudiese explicarse de forma naturalista, la conducta lingüística no podía caracterizarse adecuadamente en los términos utilizados para caracterizar todo lo demás en el universo. Por ello, el carácter irreductible de lo intencional parecía garantizar la autonomía de la filosofía.[7]

Sin embargo, el joven Wittgenstein vio lo que Frege y el joven Russell no habían visto: que la búsqueda de la verdad no empírica sobre las condiciones de posibilidad de la describibilidad plantea el problema autorreferencial de su propia posibilidad. Igual que Kant había afrontado el problema de hacer la posibilidad de la filosofía transcendental congruente con las restricciones al conocimiento que esta filosofía pretende haber descubierto, Frege y Russell tuvieron problemas para explicar cómo era posible el conocimiento de aquello que llamaban «lógica». El problema era que la lógica parecía constituir una excepción a las condiciones que ella misma establecía. Las proposiciones de la lógica no eran combinaciones veritativo-funcionales de enunciados elementales sobre los objetos que constituyen el mundo. Sin embargo, la «lógica» parecía decirnos que sólo tenían sentido esas combinaciones.

Russell había intentado resolver este problema reinventando las formas platónicas. Había postulado un ámbito de objetos lógicos ultramundanos y una facultad de intuición intelectual con la cual aprehenderlos. Pero Wittgenstein vio que esto llevaba a una nueva versión del «problema del tercer hombre» que había planteado Platón con el *Parménides* —el problema de cómo se conocen las entidades creadas para explicar el conocimiento. Se suponía que los objetos lógicos de Russell, las categorías kantianas y las formas platónicas constituían otro conjunto de objetos —los objetos empí-

7. Siguiendo pistas ofrecidas por Quine y Davidson, he afirmado en otro lugar que la irreductibilidad de un vocabulario a otro no garantiza la existencia de dos conjuntos de objetos de indagación diferenciados. Sobre el estado actual del debate acerca de la naturaleza e importancia de las atribuciones intencionales, véase la sugerencia de Daniel Dennett de que la gran divisoria entre la filosofía de la mente actual y la filosofía del lenguaje está entre los que creen en la «intencionalidad» intrínseca (Searle, Nagel, Fodor, Kripke, etc.) y los que no (Dennett, Davidson, Putnam, Stich, etc.). Dennett desarrolla esta idea en los capítulos 8 y 10 de su obra *The intentional stance* MIT Press, Cambridge, Mass., 1987).

ricos, las intuiciones kantianas o los particulares materiales platónicos— cognoscibles o describibles. En cada caso se afirma que estos últimos objetos han de relacionarse con los primeros antes de que éstos estén disponibles —antes de que puedan experimentarse o describirse.

Llamemos a los entes de nivel inferior, aquellos que necesitan estar relacionados para estar disponibles, entes de tipo B. Estos entes precisan relaciones pero no pueden relacionarse ellos mismos, precisan contextualización y explicación pero ellos mismos no pueden contextualizarse ni explicarse. Las formas platónicas, las categorías kantianas y los objetos lógicos de Russell son ejemplos de lo que llamaré entes de tipo A. Estos entes contextualizan y explican pero no pueden ni contextualizarse ni explicarse, so pena de un regreso al infinito.

Quienes postulan objetos de tipo A se han enfrentado siempre al siguiente problema de autorreferencia: si afirmamos que no existe ningún ente no relacionado por una forma de relación que no puede establecerse entre entes de tipo B independientes, se plantean problemas sobre la existencia de los entes de tipo A que postulamos para proporcionar la necesaria ayuda. Pues, si se permite decir que los entes de tipo A son sus propias *rationes cognoscendi*, o sus propias condiciones de accesibilidad lingüística —que se hacen disponibles a sí mismos sin estar relacionados con otros o con nada más— nos enfrentamos a la cuestión de porqué los entes de tipo B no pueden tener ellos mismos este rasgo obviamente deseable.

Este dilema es conocido en teología: si Dios puede ser *causa sui* ¿por qué no debería existir el mundo? ¿Por qué no identificar simplemente a Dios y naturaleza, como hizo Spinoza? Todos los entes de tipo A, todos los explicadores no explicados, se encuentran en la misma situación que un Dios transcendente. Si tenemos derecho a creer en ellos sin relacionarlos con algo que condicione su existencia, cognoscibilidad o describibilidad, hemos falseado nuestra afirmación inicial de que la disponibilidad exige la relación con otra cosa que los propios seres que se relacionan. Hemos abierto así la cuestión de por qué llegamos a pensar que la disponibilidad o existencia planteaba algún problema. Con ello hemos puesto en cuestión la necesidad de la filosofía, en tanto en cuanto se identifica a ésta con el estudio de las condiciones de disponibilidad (existencia).

Voy a definir el «naturalismo» como la concepción de que *cualquier cosa* podía haber sido de otro modo, de que no puede haber condiciones incondicionadas.[8] Los naturalistas creen que toda ex-

8. Según esta definición el historicismo es un caso especial de naturalismo.

plicación es una explicación causal de lo real, y que no existe nada semejante a una condición de posibilidad no causal. Si concebimos la filosofía como la búsqueda de lo apodíctico, de verdades cuya verdad no precise explicación, convertimos la filosofía en inherentemente antinaturalista y debemos convenir con Kant y Husserl en que Locke y Wundt operan a nivel subfilosófico. El *Tractatus* de Wittgenstein puede interpretarse como el heroico intento por salvar a la filosofía del naturalismo al afirmar que los objetos de tipo A deben ser inefables, que pueden ser mostrados pero no dichos, que nunca pueden resultar disponibles de la forma en que lo son los objetos de tipo B.

Como ha señalado David Pears en su admirable *The false prison*, existe una analogía entre la formulación wittgensteniana de los «objetos» misteriosos del *Tractatus* y «la *via remotionis* en teología».[9] De estos objetos, que constituyen lo que denominaba «la sustancia del mundo», Wittgenstein escribió lo siguiente:

> Si el mundo no tuviese sustancia, el que una proposición tuviese sentido dependería de que fuese verdad otra proposición.
>
> En ese caso no podríamos trazar imagen alguna del mundo (verdadera o falsa).[10]

No encontraríamos objetos intrínsecamente simples, ni imágenes ni lenguaje. Pues, si el análisis no pudiese concluir con estos objetos, el que un enunciado tuviese sentido dependería, *horribile dictu*, de que fuese verdadero otro enunciado —el enunciado que especifica que dos objetos más simples que forman un compuesto se encuentran en la citada relación de composición. Pero cuando uno pregunta qué tendría *eso* de horrible, Wittgenstein no tiene una respuesta obvia.

De acuerdo con la interpretación de Pears, que me parece correcta, lo horrible de esta situación sería que violaría la doctrina de Wittgenstein de que «las condiciones de sentido son inefables». Sin embargo —prosigue sensatamente Pears— esto simplemente hace que nos preguntemos por qué tienen que ser inefables.[11] Su respuesta a este interrogante es que si no fuesen inefables tendríamos que abandonar la noción de «límites del lenguaje», y por tanto abandonar la doctrina de que existe algo que puede ser mostrado

9. Véase David Pears, *The false prison* (Oxford University Press, Oxford, 1988), I:67.
10. *Tractatus*, 2.0211-2.0212.
11. Pears, *The false prison*, I:71-72.

pero no dicho.[12] Pears considera correctamente que esta «doctrina del mostrar» es la más próxima a la intención de Wittgenstein. La resume del siguiente modo:

> La idea rectora [de Wittgenstein] fue que podemos ver más lejos de lo que podemos decir. Podemos ver todo el trayecto hasta el extremo del lenguaje, pero las cosas más lejanas que vemos no pueden expresarse en enunciados porque son las precondiciones para decir cualquier cosa.[13]

Pears expresa esta idea de otra forma diciendo que «si el lenguaje fáctico pudiese contener un análisis de sus condiciones de aplicación, el lenguaje en que las analizase dependería de otras condiciones...».[14] Esto concuerda con el siguiente pasaje:

> Los objetos sólo pueden ser *nombrados*. Los signos son sus representantes. Yo sólo puedo hablar *acerca de* ellos: no puedo *expresarlos en palabras*. Las proposiciones sólo pueden decir *cómo* son las cosas, no *lo que* son. La exigencia de que sean posibles los signos simples es la exigencia de que el sentido sea determinado.[15]

Resumiendo, si no hubiese objetos, si el mundo no tuviese sustancia, si no hubiese una «forma inalterable del mundo»,[16] entonces el sentido no sería determinado, y no seríamos capaces de formar nuestras imágenes del mundo, y sería imposible la descripción. Así pues, la condición de la posibilidad de la descripción debe ser ella misma indescriptible. Por citar argumentos paralelos, Platón llegó a la conclusión de que las condiciones de posibilidad del mundo material deben ser inmateriales, y Kant a la conclusión de que las condiciones del mundo fenoménico deben ser no fenoménicas.

El último Wittgenstein desechó la idea de «ver hasta el extremo del lenguaje». También desechó toda la idea del «lenguaje» como un

12. Exactamente, su respuesta es que «...no podemos realizar una completa explicación del sentido de cualquier enunciado de hecho. La razón... es que esta explicación tendría que utilizar el lenguaje para identificar la posibilidad que plantea el enunciado, y sólo hay una forma de que el lenguaje aproveche esta posibilidad, a saber explotar el mismo método de correlación... sólo hay una forma en que el entramado último de posibilidades [la serie de objetos que forman la sustancia del mundo] impone su estructura a todos los lenguajes fácticos, y en este caso se ha predeterminado por el enunciado original» (ibíd., I: 144).
13. Ibíd., I: 146-147.
14. Ibíd., I: 7.
15. *Tractatus*, 3.221-3.23.
16. Véase ibíd., 2.026-2.027: «Para que el mundo tenga una forma inalterable debe haber objetos. Los objetos, lo inalterable y lo subsistente son una y la misma cosa».

todo limitado que tenía condiciones en sus extremos exteriores, así como el proyecto de una semántica transcendental —de encontrar las condiciones no empíricas de posibilidad de la descripción lingüística. Llegó a reconciliarse con la idea de que el que un enunciado tuviese sentido dependía realmente de si otro enunciado era verdadero —un enunciado acerca de la práctica social de las personas que utilizaban las marcas y ruidos que componían ese enunciado. Con ello llegó a reconciliarse con la idea de que no había nada inefable y de que la filosofía, al igual que el lenguaje, no era más que un conjunto de prácticas sociales expandibles indefinidamente, y no un todo limitado cuya periferia podía «mostrarse». En la época del *Tractatus* había pensado que la unión de los problemas filosóficos constituía un todo semejante, y que él había resuelto todos estos problemas de golpe sacando las consecuencias del enunciado que —decía— «resumía todo el sentido de [su] libro»: «lo que puede decirse, puede decirse con claridad, y de lo que no podemos hablar debemos guardar silencio».[17] Consideró a la filosofía como una disciplina coextensa con la investigación de la posibilidad del sentido, una investigación que culminaba en el descubrimiento de lo inefable.

Como dice correctamente Michael Dummett, si se adopta el punto de vista de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, no puede haber nada semejante a una «teoría sistemática del significado de un lenguaje». Si uno cree, con Dummett, que la filosofía del lenguaje es filosofía primera, se sigue que la filosofía nunca puede ser más que terapéutica —nunca puede establecer conclusiones positivas.[18] Como afirma correctamente Thomas Nagel, la posición final de Wittgenstein «depende de una posición tan radical que... socava las pretensiones trascendentes más débiles de incluso el menos

17. Ibíd., «Prólogo».

18. Véase Michael Dummett, *Truth and other enigmas* (Harvard University Press, Cambridge, 1978), pág. 453, y compárese con su artículo «What is a theory of meaning? (II)», en *Truth and meaning*, Gareth Evans y John McDowell, eds. (Oxford University Press, Oxford, 1976), pág. 105. En este último ensayo Dummett remonta nuestros problemas filosóficos a «nuestra tendencia a adoptar una interpretación realista de todas las oraciones de nuestro lenguaje, es decir, a suponer que la idea de verdad aplicable a enunciados de este tipo es resueltamente verdadera o falsa, independiente de nuestro conocimiento o medios de conocer» (pág. 101). Por el contrario, Davidson tiende a remitirlos a las implicaciones antiholísticas del supuesto que Dummett (pág. 89) denomina «principio C», a saber, si un enunciado es verdadero, debe de haber algo en virtud de lo cual es verdadero. Dummett creía erróneamente, a la hora de escribir este artículo, que este principio lo compartía con Davidson. La aceptación por Dummett de este principio y su insistencia en la necesidad de una «teoría atómica o molecular del significado», frente a una cabalmente holística, está con respecto a la concepción de Davidson aproximadamente como el *Tractatus* está en relación a las *Investigaciones filosóficas*.

filosófico de los pensamientos». Esta posición supone, según afirma Nagel, «que cualesquiera pensamientos que podamos formar de una realidad independiente de la mente deben permanecer dentro de los límites fijados por nuestra forma de vida».[19] Dummett y Nagel entienden que el último Wittgenstein pone en peligro la filosofía al dejar de lado la imagen que le había tenido cautivo cuando escribió el *Tractatus* —la imagen que Davidson ha denominado la distinción de esquema y contenido. Ésta es la distinción entre lo que he denominado entes de tipo A y entes de tipo B.

Afirmo que esta distinción A versus B es el mínimo denominador común de la distinción griega entre universales y particulares, la distinción kantiana entre conceptos e intuiciones y la distinción del *Tractatus* entre mundo existente y expresable y «sustancia del mundo» inexistente e inefable. Esta última versión de esta distinción es la más dramática y reveladora, pues establece enérgicamente el contraste entre atomismo y holismo —entre el supuesto de que puede haber entes que son lo que son totalmente independientes de todas las relaciones entre ellos, y el supuesto de que todos los entes no son más que nodos de una red de relaciones.

Tanto Nagel como Dummett consideran necesario resistirse al holismo para mantener la posibilidad de la filosofía. Para ambos, Davidson pone en peligro la filosofía al suscribir un holismo radical. Y con razón, pues la formulación de la conducta lingüística humana por parte de Davidson da por supuesto, como también supuso el último Wittgenstein, que no existen entes lingüísticos intrínsecamente carentes de relaciones —entes que, como los «nombres simples» del *Tractatus*, son por naturaleza entes relacionados. Pero el holismo de Davidson es más explícito y radical que el de Wittgenstein, y por tanto sus consecuencias antifilosóficas son más patentes. Mientras que en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein aún juguetea con la idea de una distinción entre lo empírico y lo gramatical, entre la indagación no filosófica y filosófica, Davidson generaliza y extiende la negativa de Quine a suscribir o una distinción entre verdad necesaria y contingente o una distinción entre filosofía y ciencia. Davidson insiste en que no pensamos ni el lenguaje en general ni un lenguaje particular (por ejemplo, el inglés o el alemán) como algo que tiene extremos, algo que forma un todo limitado y puede convertirse así en objeto de estudio diferenciado o de teorización filosófica. Bjorn Ramberg tiene razón al decir que el princi-

19. Thomas Nagel, *The view from nowhere* (Oxford University Press, Oxford, 1986), págs. 106-107.

pal motivo de Davidson es evitar la reificación del lenguaje.[20] Así Davidson no ve utilidad a la idea de que la terapia filosófica sea cuestión de detectar el «sinsentido», de señalar las «violaciones del lenguaje». Más bien es cuestión de detectar la conducta filosófica no productiva y autocontradictoria —el tipo de conducta que remite a uno, una y otra vez, por la misma senda sin salida (por ejemplo, las sendas denominadas «realismo», «idealismo» y «antirrealismo»).

En su lugar, Davidson nos pide que pensemos al ser humano como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines. Hemos de concebir esta conducta lingüística como una conducta continua con la conducta no lingüística, y entender que ambos tipos de conducta sólo tienen sentido en tanto en cuanto podemos describirlos como intentos por satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias. Pero el ámbito de la creencia y el deseo —el llamado «ámbito de lo intencional»— no forma en sí mismo un objeto de indagación filosófica. Davidson concuerda con Quine en que ni el carácter prácticamente indispensable del lenguaje intencional ni su irreductibilidad brentaniana al lenguaje conductual nos da razón para pensar que existan entes de tipo A denominados «intenciones» o «significados» que sirven para relacionar entes de tipo B.[21]

20. Véase Bjorn Ramberg, *Donald Davidson's philosophy of language: An introduction* (Blackwell, Oxford, 1989), pág. 2 y cap. 8, *passim.*

21. Véase la observación de Quine sobre Brentano en *Palabra y objeto* (hay trad. española de M. Sacristán, Ed. Ariel, Barcelona, 1973) y el tratamiento por parte de Davidson de la irreductibilidad brentaniana en el ensayo «Mental events», incluido en sus *Essays on actions and events* (Oxford University Press, Oxford, 1980).

Mi idea de que Quine y Davidson llevan el holismo de las *Investigaciones filosóficas* a sus límites permite revelar las tan citadas analogías entre Wittgenstein y Derrida. Véase Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (University of Nebraska Press, Lincoln, 1984). Para la analogía entre las doctrinas de Derrida y Davidson, véase Samuel Wheeler, «Indeterminacy of French interpretation: Derrida and Davidson», en *Truth and interpretration: perspectives on the philosophy of Donald Davidson,* Ernst LePore (Blackwell, Oxford, 1986), págs. 477-494.

A mi entender, Davidson se encuentra con respecto a Wittgenstein como Derrida con respecto a Heidegger: estos dos escritores recientes intentan purificar la doctrina de los anteriores, de los últimos vestigios de la tradición que habían intentado superar. La sospecha de Derrida de lo que llama la «nostalgia heideggeriana» es la contrapartida a la sospecha de Davidson respecto a la distinción del último Wittgenstein entre «gramática» y «hecho». Davidson y Derrida protestan ambos contra los vestigios de lo que Derrida denomina «logocentrismo» —el intentar liberar a sus respectivos predecesores de los últimos restos de su vinculación a la idea de que la filosofía puede protegerse de la ciencia natural, del arte y de la historia aislando lo que Derrida denomina «una completa presencia que se encuentra en segundo plano» (Derrida, *Writing and difference*, trad. Alan Bass [University of Chicago Press, Chicago, 1978], pág. 279). Los textos para Derrida, y la conducta humana para Davidson, son redes de relaciones carentes de centro, redes que siempre pueden ser redescritas y recontextualizadas situándolas en una red mayor. Para ambos escritores no existe nada semejante a «la red mayor» —no hay un todo limitado que pueda ser objeto de una indagación específicamente filosófica.

Hasta aquí, por el momento, he hablado de los intentos de Wittgenstein y Davidson por huir de la idea de que existe una disciplina —la filosofía— que pueda estudiar las condiciones de posibilidad en vez de simplemente las condiciones de realidad. Paso ahora al intento del primer Heidegger por huir de esta misma idea —la idea de una disciplina que nos eleva y contrapone al mundo de la práctica cotidiana contemplándolo como Dios lo contempla, como un todo limitado. Interpreto el pragmatismo de la primera parte de *Ser y Tiempo* —la insistencia en la prioridad de lo que está «a la mano», lo *Zuhanden*, sobre lo que está «ante los ojos», lo *Vorhanden*, y sobre el carácter inseparable del *Dasein* respecto de sus proyectos y su lenguaje— como un primer intento por encontrar una forma de pensar las cosas no logocéntrica ni ontoteológica. Fue un intento holista por abandonar la distinción esquema-contenido, por sustituir una distinción entre entes de tipo A y de tipo B con un tejido de relaciones inconsútil e indefinidamente extensible.

Desde el punto de vista tanto de las *Investigaciones filosóficas* como de *Ser y Tiempo*, el error típico de la filosofía tradicional es imaginar que pueda haber, que en realidad y de algún modo *deba* haber, entes atómicos en el sentido de ser lo que son independientemente de su relación con cualesquiera otras entidades (por ejemplo, Dios, el sujeto transcendental, los datos de los sentidos, los nombres simples). Para el último Wittgenstein, el mejor ejemplo de este error está en su propia esperanza anterior en descubrir la «forma inalterable del mundo», algo subyacente a lo que existe o que se encuentra en el extremo de lo existente, algo que constituye la condición de posibilidad de la existencia misma. Cuando en las *Investigaciones* critica el deseo del *Tractatus* de «algo como un análisis final de nuestras formas de lenguaje», dice que es como si tuviésemos en la mente «un estado de completa exactitud» frente a un grado relativo de exactitud necesario para un determinado propósito. Esta noción nos lleva, prosigue Wittgenstein, a formular «cuestiones como la de la *esencia* del lenguaje, de las proposiciones, del pensamiento». Para Wittgenstein, la necesidad de formular estas cuestiones se debe a la idea de que «la esencia nos está oculta». La obsesión por esta imagen de algo profundamente oculto nos lleva a formular cuestiones cuya respuesta valiese, según dice, «de una vez por todas e independientemente de cualquier experiencia futura».[22]

22. Todos los pasajes citados en este párrafo pertenecen a las *Investigaciones filosóficas*, I, secs. 91-92 (hay trad. española de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Ed. Crítica, Barcelona, 1988). La admirable exposición de Norman Malcolm de la relación del *Tractatus* con el pensamiento posterior de Wittgenstein lle-

Esta última expresión resume la idea de que existe una disciplina no empírica que puede revelarnos las condiciones de «toda experiencia posible», o de todos los lenguajes y formas de vida posibles. Ésta es la idea que *Ser y Tiempo* rechazó al insistir en el carácter primordial de lo *Zuhanden*, en el hecho de que todo ya estuvo siempre relacionado. El primer Heidegger vio tan claramente como el último Wittgenstein que lo que está «ante los ojos» sólo existía en el contexto de las relaciones preexistentes con lo que está «a la mano», que la práctica social era el presupuesto de la demanda de exactitud y de las posibles respuestas de una vez por todas. Ambos vieron que la única forma en que lo que está ante los ojos podía explicar lo que está a la mano era de la conocida forma no filosófica en la que la biología evolutiva, la sociología y la historia se unen para ofrecer una explicación causal de la realidad de una práctica social particular más que la de otra. El primer Heidegger y el último Wittgenstein dejan de lado el supuesto (común a sus respectivos predecesores, Husserl y Frege) de que la práctica social —y en particular el uso del lenguaje— pueda recibir una explicación no causal específicamente filosófica en términos de condiciones de posibilidad. En términos más generales, ambos dejan de lado el supuesto de que la filosofía pueda explicar lo no oculto sobre la base de lo oculto, y pueda explicar la existencia y relacionalidad sobre la base de algo intrínsecamente no existente y no relacionable.

Se puede imaginar a un posible Heidegger que, tras formular el pragmatismo de la práctica social del tipo del de Dewey en los primeros capítulos de *Ser y Tiempo*, hubiese pensado que su labor había quedado sustancialmente conclusa.[23] Pero el primer Heidegger estuvo impulsado por el mismo afán de *pureza* que animó al primer

---

va por título *Nothing is hidden*, en referencia a las *Investigaciones*, I, sec. 126: «la filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues, lo que acaso esté oculto, no nos interesa».

23. Al considerar el ataque de Heidegger al cartesianismo como tema nuclear de *Ser y Tiempo* sigo a Robert Brandom («Heidegger's categories in *Being and Time*», The Monist, 66 [1983]) y a Mark Okrent (*Heidegger's pragmatism*, [Cornell University Press, 1988]). Véase también Charles Guignon, *Heidegger and the theory of knowledge* (Hackett, Indianápolis, 1983), cap. I, «Heidegger's problem and the cartesian model». Estos autores coinciden en lo que Brandom describe como el reconocimiento de que la idea crucial de Heidegger en esta obra es que la práctica social es determinante de lo que tiene y de lo que no tiene que ver con la práctica social. Léase especialmente la interpretación que hace Brandom de la afirmación de que la analítica del *Dasein* es ontología fundamental así como expresión de este reconocimiento (Brandom, pág. 389). Considero que la crítica de Husserl en los *Prolegomena der Geschichte des Zeitbegriffs* (Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 20 [Klos-

Wittgenstein. El mismo impulso que llevó a Heidegger a formular las nociones de «autenticidad» y «ser-para-la-muerte» en las últimas partes de *Ser y Tiempo* llevó a Wittgenstein a escribir las últimas secciones del *Tractatus* —las secciones en las que se amplía la doctrina del mostrar de la lógica a la ética. Éstas son las llamadas secciones «schopenhauerianas» en las que nos dice cosas como

> está claro que la ética no puede expresarse con palabras... es imposible hablar sobre la voluntad en cuanto objeto de atributos éticos... la muerte no es un acontecimiento de la vida... el *cómo* van las cosas en el mundo es una cuestión de total indiferencia hacia lo superior... lo místico no es *cómo* van las cosas en el mundo, sino *el que* exista éste... sentir el mundo como un todo limitado: esto es lo místico.[24]

Lo común al primer Heidegger sobre la autenticidad y al primer Wittgenstein sobre el sentido del mundo como un todo limitado es la necesidad de concebir la práctica social *meramente* como práctica social, elevándose con ello por encima de ésta. Ésta es la necesidad de *distanciarse* de la práctica social a la que uno se ha acostumbrado (aunque no necesariamente a dejar de participar en ella) concibiéndola como contingente —como algo en lo cual uno se ve arrojado. Así contemplada, es algo que uno sólo puede hacer auténtico, algo apropiado en sentido estricto, siendo capaz de decir, con Nietzsche, «así lo quise», convirtiéndose así «en aquel que uno es».

Llegar a ser auténticos de este modo es ver la exigencia de la mera exactitud (la *Richtigkeit* de Heidegger) —la exigencia de decir lo que «se» (*das Man*) dice, de ofrecer la respuesta correcta a las cuestiones «científicas» y «empíricas»— como la exigencia únicamente de un «todo *limitado*», de una situación óntica posible entre otras. Este intento de distanciarse de la mera exactitud, de encontrar algo más importante que ofrecer las respuestas correctas a cuestiones inteligibles, algo más importante que lo que pueda ofrecer cualquier ciencia empírica, estuvo alentado por el proyecto de Kant de negar la razón para dejar paso a la fe, y luego desarrollado por Schopenhauer, de cuyas manos lo recibieron tanto Nietzsche

---

terman, Frankfurt, 1979], pág. 62), y la afirmación de Heidegger en la página siguiente de que lo que se necesita para ir más allá de Husserl es disolver «la unidad de *intentum* y de *intentio*» como una prefiguración de la tesis de *Ser y Tiempo* de que, en palabras de Brandom, el «*Dasein*-en-el-mundo-de-lo-a-la-mano es ontológicamente autoatributivo».

24. Estos pasajes se toman del *Tractatus* 6.421-6.52.

como el joven Wittgenstein. También estuvo alentado por el desdén de Kierkegaard y de Nietzsche a las pretensiones de cientificidad y rigor de Hegel.

Pero así como el intento de hallar lo que Habermas denomina (siguiendo a Adorno) «lo otro de la razón» fue común al joven Heidegger y al joven Wittgenstein, Heidegger lo intensificó con el paso del tiempo, mientras que Wittgenstein lo abandonó gradualmente. La diferencia crucial entre su evolución posterior está en su actitud hacia el proyecto de sus posiciones iniciales. Mientras que Heidegger llegó a pensar que *Ser y Tiempo* era insuficientemente radical, por «no suficientemente meditado en términos de la historia del Ser»,[25] Wittgenstein llegó a pensar que el *Tractatus* no era más que el último brote de una enfermedad de la que había quedado casi, aunque no totalmente, curado. Mientras que Heidegger prosiguió su búsqueda de la autenticidad intentando ganarse un lugar en la historia del Ser como el primer pensador postmetafísico, la actitud de Wittgenstein hacia la filosofía se volvió progresivamente más informal. Mientras que el joven Wittgenstein pudo decir grandes cosas casi schopenhauerianas sobre temas como «toda la *Weltanschauung* moderna»,[26] este tipo de temas no aparece ya en su obra posterior. Heidegger pasa a interesarse cada vez más en su propia relación con la historia, y Wittgenstein cada vez menos.

Esto resulta especialmente claro en su respectiva actitud hacia las metáforas de *profundidad* y *antigüedad*. A medida que evoluciona, Heidegger se preocupa cada vez más de si es suficientemente *originario*. Aunque Wittgenstein expresó simpatía por lo que había oído del primer Heidegger, se imagina uno que se hubiese burlado de la búsqueda del último Heidegger de una originariedad aún mayor. Esa búsqueda le habría parecido una muestra del proceso que describió así: «para encontrar la verdadera alcachofa, la despojamos de sus hojas».[27]

Esta misma oposición se manifiesta si se atiende a la forma en que ambos pensadores cambiaron de actitud hacia el lenguaje como objeto de estudio. El *Tractatus* empieza contándonos que los problemas de la filosofía se plantean «por una mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje», pero el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* se burla de la idea de que exista semejante lógica a es-

25. Véase la cita de este pasaje en «La filosofía como ciencia, como metáfora y como política» *supra*, nota 20.
26. Véase el *Tractatus* 6.371-6.372. Compárese con las *Anotaciones filosóficas*, pág. 7.
27. *Investigaciones filosóficas*, I, sec. 164.

tudiar. Se burla de su afición de juventud de pensar que la lógica es «la esencia incomparable del lenguaje», algo «de cristal puro», algo profundamente oculto y aprehensible sólo tras un intenso filosofar. En las *Investigaciones* la filosofía no estudia un tema llamado «lenguaje», ni ofrece una teoría de cómo es posible el significado —ofrece solo lo que Wittgenstein denomina «recuerdos para un determinado propósito».[28]

Por el contrario, el término «lenguaje» (*Sprache*) desempeña un escaso papel en *Ser y Tiempo* y cuando aparece, en la sección 34, lo hace subordinado a «habla» (*Rede*) y por tanto a *Dasein*. Pero en la época de la «Carta sobre el humanismo», encontramos que Heidegger dice lo siguiente: «Si la verdad del Ser ha llegado a ser estimuladora del pensamiento para el pensar, la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar también una posición diferente».[29] La atención hacia el lenguaje aumenta al ritmo que disminuye la atención al *Dasein*, a medida que va en aumento la preocupación de Heidegger por la posibilidad de que su obra temprana haya estado infectada de la característica «humanismo» de la época de la cosmovisión, por la posibilidad de que Sartre no le haya interpretado mal, y de que Husserl hubiese tenido razón al decir que *Ser y Tiempo* era meramente antropología.[30] En términos más generales, el paso de Heidegger de la temprana interrogación de «¿cuál es la raíz de la problemática ontoteológica tradicional?» a la cuestión posterior de «¿en qué lugar nos encontramos en la historia del Ser?» va acompañada de un desesperado temor a haber estado ofreciendo algo *más* que, según dice, «simplemente una historia de las alteraciones de la concepción de sí mismo de los seres humanos».[31] Así, hacia la misma época en que Wittgenstein se aproximaba a concebir el «lenguaje» exclusivamente como referencia al intercambio de marcas y ruidos entre los seres humanos para determinados propósitos, como algo que no denota una esencia real más que el «juego», Heidegger intenta desesperadamente pensar en las diversas casas del Ser en la que han morado los seres humanos como «dones del Ser» más que como «autoconcepciones del ser humano».

28. Ibíd., I, sec. 127.

29. *Wegmarken*, 2ª ed., pág. 315. Heidegger sugiere a continuación que ya sabía esto cuando escribió la sección 34 de *Ser y Tiempo*, pero creo que esta pretensión de la presciencia debe tomarse con alguna reserva.

30. Véase Heidegger, *Nietzsche* II, pág. 194, para una admisión a regañadientes de esta idea.

31. *Nietzsche* II, pág. 192: *eine Geschichte des Wandels des Selbstauffassung der Menschen.*

Para justificar mi obvia preferencia por el último Wittgenstein sobre el último Heidegger, mi opinión de que el «giro» de Heidegger fue un desfallecimiento, tengo que presentar la explicación de los motivos que orientaron la trayectoria de la evolución de ambos filósofos. En mi opinión, los dos partieron de la necesidad de huir de lo que ambos llamaban el «parloteo» (*Geschwätz*),[32] de una necesidad de pureza, de la necesidad de ser auténticos dejando de hablar el lenguaje de la tribu filosófica en la que se habían formado. El primer Wittgenstein estaba convencido de que esto significaba ir definitivamente más allá del lenguaje. En su «Conferencia sobre ética» Wittgenstein afirma que «la tendencia de todos los hombres que han intentado hablar sobre ética o religión ha consistido en traspasar los límites del lenguaje.[33] En otro lugar afirmó que «el hombre tiene la necesidad de proyectarse contra los límites del lenguaje... esta proyección contra los límites del lenguaje es la *ética*...».[34] En una muy citada carta afirmó que el núcleo del *Tractatus* era ético.[35] El *Tractatus* pretendía ayudarnos a ir más allá del parloteo, ayudarnos a eliminar la tentación de intentar decir lo que sólo podía ser mostrado, hablar de entes del tipo A en términos exclusivamente apropiados a entes del tipo B.

Sin embargo, con el paso del tiempo Wittgenstein se reconcilió con el hecho de que la diferencia entre parloteo y no parloteo es de grado. Al reconciliarse gradualmente con el hecho de que nunca vería el mundo como un todo limitado, gradualmente desechó la noción de los «límites del lenguaje». Así convirtió la distinción del

32. Véase McGuiness, ed., *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Suhrkamp, Francfort, 1984), pág. 69: «Considero obviamente importante poner fin a todo ese parloteo sobre ética [*Geschwätz über Ethik*] —sobre si es cognitiva, si existen los valores, si es definible «bueno», etc.». El contexto es su famosa observación de que podía comprender lo que quería decir Heidegger con los términos «Ser» y «Angustia». Compárese con Heidegger, *Was heisst denken?* (Tübingen, 1954), pág. 19: *Was einmal Schrei war: «Die Wüste wächst...» droht zum Geschwätz zu werden* ([palabras de Nietzsche] «El yermo crece» fue antes un grito, pero ahora amenaza con convertirse en parloteo).

33. Wittgenstein, «Conferencia sobre ética», *Philosophical Review* 74 (1965), pág. 13. Para una presentación detallada de la vinculación entre la doctrina del mostrar del *Tractatus* y las ideas de Wittgenstein sobre la perfección espiritual, véase James Edwards, *Ethics without philosophy: Wittgenstein and the moral life* (University Presses of Florida, Tampa, 1982) —un libro al cual debe mucho mi concepción de Wittgenstein. Desgraciadamente, leí demasiado tarde la obra posterior de Edwards, *The authority of language: Heidegger, Wittgenstein and the threat of philosophical nihilism* (University of South Florida Press, Tampa, 1990) para utilizarlo en la confección de este artículo. Me parece que esta obra es el intento más esclarecedor de los muchos realizados por vincular a Heidegger con Wittgenstein.

34. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, pág. 68.

35. Englemann, *Letters from Wittgenstein*, ed. McGuiness, pág. 143.

Tractatus entre decir y mostrar en la distinción entre proposiciones y prácticas sociales que dan sentido a proposiciones. Con ello reinventó la doctrina de Heidegger de que la proposición es un modo de interpretación derivado. El último Wittgenstein habría asentido de buen grado a la afirmación de *Ser y Tiempo* de que

> la proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender o descubierto en el «ver en torno». El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el «ser-en-el-mundo».[36]

Esta tesis se desarrolla detalladamente en el holismo de Quine y Davidson —un holismo que deploran Nagel y Dummett porque, como indica Nagel, muestra una falta de humildad, un «intento de rebajar el universo».

Cualquiera que, como Nagel y el último Heidegger, desee mantener un sentimiento de humildad, o un sentimiento de gratitud, hacia algo que transciende a la humanidad debe insistir en que existen algunos usos del lenguaje que *son* casos de conducta flotante en el vacío. Un filósofo así debe insistir en que la presentación de una sucesión de mundos revelados por las prácticas sociales —cosmovisiones— no agota la función del lenguaje. Así, cualquiera que desee escapar de lo que Heidegger denomina nuestra «época de la cosmovisión» debe o bien resucitar la doctrina de la infabilidad del primer Wittgenstein, como hace Nagel, o bien hipostatizar el lenguaje de la forma en que lo hace el último Heidegger en el siguiente pasaje:

> El hombre actúa como si fuese configurador y amo del lenguaje, mientras que de hecho el lenguaje sigue siendo el amo del hombre... pues, en sentido estricto, el que habla es el lenguaje. El hombre empieza a hablar cuando, y sólo cuando, responde al lenguaje escuchando su llamada.[37]

Pero la reificación del lenguaje del último Wittgenstein no es más que una etapa en la hipostatización del propio Heidegger —de la transfiguración de Martin Heidegger de una criatura más de su época, un individuo más constituido por las prácticas sociales de su época, un ser más que reacciona a la labor de otros, en una figura

36. *Sein und Zeit*, pág. 156 (ed. española, pág. 175).
37. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, pág. 190.

histórica universal, el primer pensador postmetafísico. La esperanza de semejante transfiguración es que aún existe la posibilidad de algo llamado «pensar» tras el final de la filosofía. Es la esperanza de que el pensador pueda evitar sumergirse en lo «siempre ya revelado», evitar la relacionalidad, siguiendo una única estrella, pensando un único pensamiento. Liberarse de la metafísica, liberarse del mundo que ha creado la metafísica, exigiría que el propio Heidegger fuese capaz de elevarse por encima de su época. Significaría que su obra no sería simplemente una *Selbstauffassung* más, una autoconcepción del ser humano más, pues habría huido de sí mismo huyendo de su tiempo.

No hay que mofarse de esta esperanza. Es la misma esperanza que llevó a Platón, a Kant y a Russell a inventar entes de tipo A en los que se detiene la regresión, y la que condujo al joven Wittgenstein a buscar los límites del lenguaje. Pero, desde el punto de vista del último Wittgenstein, es una vana esperanza: la esperanza de que uno puede, contemplando desde lo alto el lenguaje, el mundo, u Occidente, como un todo limitado, convertirse él mismo en un ente de tipo A. Un ente así sería el que *impone* los límites. Sin semejante ente, pensó el último Heidegger, el lenguaje, el mundo u Occidente están condenados a seguir siendo un mero caos informe. Este intento por evitar la relacionalidad, por pensar un pensamiento único que no es simplemente un nodo de una red de otros pensamientos, por hablar una palabra que tiene significado aún cuando no tenga lugar en una práctica social, es la necesidad de encontrar un lugar que, sino por encima de los cielos, está al menos más allá del parloteo, más allá del *Geschwätz*.

Pero creo que el último Wittgenstein llegó a la conclusión de que no existía semejante lugar. Resumió la razón del fracaso del *Tractatus* al decir, en las *Investigaciones* lo siguiente:

> Al final, cuando se hace filosofía se llega al punto en que sólo se querría proferir un sonido inarticulado —pero semejante sonido es una expresión solamente si se da en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir.[38]

El último Wittgenstein pensó que todos los intentos filosóficos por aprehender entes de tipo A, todos los intentos por expresar el carácter inefable de estos entes, sólo conseguían crear un juego de lenguaje más.

38. *Investigaciones filosóficas*, I, sec. 261.

Desde el punto de vista naturalista y pragmático del último Wittgenstein, podemos estar agradecidos a Heidegger por habernos dado un nuevo juego de lenguaje. Pero no deberíamos concebir ese juego de lenguaje como lo hizo Heidegger —como una forma de distanciarse y recapitular Occidente. En vez de esto, fue simplemente una más de una larga serie de concepciones de sí mismo. La jerga heideggeriana no es más que el regalo que nos hizo Heidegger, y no el regalo del ser a Heidegger.

HEIDEGGER, KUNDERA Y DICKENS

Imaginemos que mañana desaparecen, arrasados por bombas termonucleares, los países que constituyen lo que conocemos como «Occidente». Sólo siguen siendo habitables el Asia oriental y el África subsahariana, y en estas regiones la reacción a la catástrofe consiste en una implacable campaña de desoccidentalización —un intento bastante exitoso por borrar el recuerdo de los tres últimos siglos. Pero imaginemos también que, en medio de esta campaña desoccidentalizadora, unas pocas personas, principalmente en las universidades, acaparan el mayor número de recuerdos de Occidente que pueden —tantos libros, revistas, pequeños artefactos, reproducciones de obras de arte, películas, cintas de vídeo, etc. como pueden ocultar.

Imaginemos ahora que, alrededor del año 2500, se desvanece el recuerdo de la catástrofe, se sacan a los luz los recuerdos ocultos, y los artistas y académicos empiezan a contar relatos acerca de Occidente. Se crearán muchos relatos diferentes, con moralejas muy diferentes. Uno de estos relatos puede centrarse alrededor del progresivo dominio tecnológico, otro alrededor del desarrollo de las formas artísticas, otro acerca de los cambios en las instituciones sociopolíticas y otro acerca de la eliminación de los tabúes sexuales. Los narradores podrían seguir muchas otras docenas de pistas orientadoras. El interés y la utilidad relativos de cada relato dependerá de las particulares necesidades de las diferentes sociedades africanas y asiáticas en las que se difundan.

Sin embargo, si entre los que escriben semejantes relatos hay *filósofos*, podemos imaginar la aparición de controversias acerca de lo que era «paradigmáticamente» occidental, acerca de la *esencia* de Occidente. Podemos imaginar intentos por reunir todos estos relatos, y reducirlos a uno —el único relato verdadero acerca de Occidente, que apunta hacia la única moraleja verdadera de su evolución. Podemos pensar que los *filósofos* somos proclives a realizar semejantes intentos porque tendemos a identificar un ámbito de la

cultura como «filosofía» cuando constatamos un intento de sustituir la narrativa por la teoría, una tendencia hacia el esencialismo. El esencialismo ha sido provechoso en muchos ámbitos —especialmente al ayudarnos a percibir elegantes relaciones matemáticas detrás de movimientos complejos, y agudas microestructuras detrás de confusas macroestructuras. Pero en ámbitos como la historia, la sociología y la antropología nos hemos vuelto cada vez más suspicaces acerca de su aplicación a los asuntos humanos. Ha sido notablemente estéril el intento de hallar las leyes de la historia o la esencia de las culturas —el intento de sustituir la narrativa por la teoría como medio para comprendernos a nosotros mismos, a los demás y las opciones que nos presentamos mutuamente. Escritos tan diversos como los de Karl Popper sobre Hegel y Marx, el de Charles Taylor sobre la ciencia social reduccionista y el de Alasdair MacIntyre sobre el papel de la tradición nos han ayudado a constatar esta esterilidad.

A pesar del reconocimiento cada vez mayor de que los hábitos de pensamiento esencialistas tan provechosos en las ciencias naturales no son de utilidad en la reflexión moral y política, los filósofos occidentales aún muestran una inquietante tendencia hacia el esencialismo cuando formulan comparaciones interculturales. Donde mejor se aprecia esto es en nuestra reciente disposición a hablar sobre «Occidente» no como una aventura permanente y tentativa en la que participamos, sino más bien como una estructura de la que podemos apartarnos para inspeccionarla a distancia. Esta disposición constituye en parte la causa y en parte el efecto de la profunda influencia de Nietzsche y de Heidegger sobre la vida intelectual occidental contemporánea. Refleja el pesimismo sociopolítico que ha azotado a los intelectuales europeos y norteamericanos desde que tácitamente renunciamos al socialismo sin convertirnos en defensores del capitalismo —desde que dejó de plantearse a Marx como alternativa a Nietzsche y a Heidegger. Este pesimismo, que en ocasiones se llama a sí mismo «postmodernismo», ha suscitado la convicción de que la esperanza de una mayor libertad e igualdad que caracterizó a la reciente historia de Occidente fue en algún sentido profundamente autoengañosa. Los intentos «postmodernos» por englobar y recapitular Occidente han hecho que sea cada vez más tentador contrastar Occidente en su conjunto con el resto del mundo. Semejantes intentos facilitan que se empiece a utilizar «Oriente» o «los modos de pensamiento no occidentales» como nombres de una misteriosa fuerza redentora, como algo que aún puede ofrecer una esperanza.

Tengo mis dudas sobre semejantes intentos por hacer la síntesis de Occidente, por tratarlo como un objeto acabado que ahora estamos en situación de someter a análisis estructural. En particular, deseo recusar la tendencia a dar por supuesto el relato de Heidegger acerca de Occidente. Me parece que es cada vez mayor la disposición a leer a Heidegger como el último mensaje de Occidente al mundo. Este mensaje consiste sustancialmente en la afirmación de que Occidente, por utilizar una de las expresiones favoritas de Heidegger, ha «agotado sus posibilidades». Heidegger fue una de las grandes imaginaciones sinópticas de nuestro siglo, pero sus extraordinarias dotes hacen que su mensaje parezca más plausible de lo que creo que es. Tenemos que recordar que el alcance de la imaginación de Heidegger, siendo como fue muy grande, estuvo sustancialmente limitado a la filosofía y a la poesía lírica, a los escritos de aquellos a los que concedió el título de «pensador» o de «poeta». Heidegger pensó que podía descubrirse la esencia de una época histórica leyendo la obra del filósofo característico de esa época e identificando su «comprensión del ser». Pensó que la historia de Occidente podía comprenderse encontrando una evolución dialéctica que uniese las obras de los sucesivos grandes pensadores filosóficos. Los que enseñamos filosofía somos especialmente sensibles a la fuerza persuasiva del relato heideggeriano de la historia y perspectivas de Occidente. Pero esta sensibilidad constituye una deformación profesional que hemos de esforzarnos por superar.

En contraposición a Heidegger y, en términos más generales, al tipo de pensamiento postheideggeriano que se niega a concebir el Occidente como una aventura continuada, quiero presentar a Charles Dickens como una especie de antiHeidegger. Si, por alguna razón, mis asiáticos y africanos imaginarios no fuesen capaces de conservar las obras de ambos autores, preferiría que conservasen las de Dickens. Pues Dickens podría ayudarles a captar un complejo de actitudes que fue importante para Occidente, y quizás específico de Occidente, de una forma que no podría hacer Heidegger ni ningún otro filósofo. El ejemplo de Dickens podría ayudarles a concebir la novela, y en particular la novela de protesta moral, más que el tratado filosófico, como el género más sobresaliente de Occidente. El centrarse en este género les ayudaría a concebir no la tecnología sino más bien la esperanza de libertad e igualdad como el legado más importante de Occidente. Desde este punto de vista, la interacción de Occidente y Oriente se ilustra mejor por la interpretación de la novena sinfonía de Beethoven por los estudiantes de la plaza de Tienanmen que por las acerías de Corea

o la influencia de los grabados japoneses en los pintores europeos del siglo XIX.[1]

En el resto de este artículo voy a hacer tres cosas. En primer lugar, voy a ofrecer una presentación de Heidegger como un ejemplo más de lo que Nietzsche denominó «el sacerdote ascético». En segundo lugar, voy a resumir y glosar la presentación que hace Milan Kundera de la novela como instrumento de revuelta contra el tratado ontoteológico, y una reacción anticlerical contra el dominio cultural de los sacerdotes ascéticos. En tercer lugar, voy a utilizar el ejemplo de Dickens para ilustrar la sugerencia de Kundera de que la novela es el género característico de la democracia, el género más estrechamente vinculado a la lucha por la libertad y la igualdad.

La obra del último Heidegger fue un intento por ofrecer la única respuesta correcta a la cuestión formulada por mis imaginarios filósofos africanos y asiáticos del futuro. Heidegger aconsejaría a estos filósofos que empezasen a pensar acerca de Occidente pensando acerca de aquello que lo asesinó —la tecnología— y operasen restrospectivamente a partir de ahí. Con un poco de suerte podrían recrear entonces el relato que contó el propio Heidegger, el relato que denominó «la historia del Ser». Para Heidegger, Occidente comienza con los presocráticos, con lo que denomina la separación entre el «qué» y el «eso». Esta separación entre lo que es una cosa en sí y las relaciones que tiene con otras cosas genera distinciones entre esencia y accidente, realidad y apariencia, objetivo y subjetivo, racional e irracional, científico y no científico, etc. —dualismos todos que caracterizan a las épocas de la historia de una creciente ansia de poder, y una mayor incapacidad de hacer lo que Heidegger denominó «dejar a las cosas ser». Ésta es la historia que Heidegger resume en la expresión de Nietzsche *die Wüste wächst* (el desierto crece, aumenta la tierra baldía).[2] En la versión heideggeriana, este relato culmina en lo que denomina «la época de la cosmovisión», la época en la que todo está enmarcado, convertido en material bien para su manipulación o para el deleite estético. Es una época de gigantismo, de frenesí estético-tecnológico. Es la época en la que se construyeron bombas de cien megatones, se segaron bosques tropicales,

1. Según se informó, los estudiantes reprodujeron una grabación de esta sinfonía mientras la avalancha de personas que taponaban las calles de acceso a la plaza contenía a las tropas. Puede expresarse la misma idea acerca de la incidencia de Occidente haciendo referencia a la reiterada invocación de Thoreau y de Martin Luther King, Jr. por los estudiantes.

2. Véase Heidegger, *¿Qué es pensar?* El original lleva por título *Was heisst Denken?* (Niemayer, Tübingen, 1954), pág. 11 y sigs.

se intentó crear un arte más postmoderno cada año, y en que se reunió a centenares de filósofos para comparar sus respectivas cosmovisiones. Heidegger considera todas éstas como manifestaciones de un mismo fenómeno: la época de la cosmovisión es la época en la que el ser humano ha llegado a olvidarse totalmente del Ser, ha olvidado por completo la posibilidad de que pueda haber algo fuera de una relación de medios a fin.

El percibir así las cosas es una muestra de lo que Habermas denomina la característica «abstracción por esencialización» de Heidegger. En 1935, Heidegger veía la Rusia de Stalin y la Norteamérica de Roosevelt como países «metafísicamente hablando, idénticos». En 1945 concibió el holocausto y la expulsión de los miembros de etnia germana de Europa oriental como dos muestras del mismo fenómeno. Como indica Habermas, «bajo la mirada liberadora del filósofo del Ser, incluso el exterminio de judíos parece ser meramente un acontecimiento equivalente a muchos otros».[3] Heidegger está especializado en elevarse sobre la necesidad de calcular las cantidades relativas de felicidad humana, en adoptar una perspectiva más amplia. Para él, las aventuras exitosas y fallidas —el éxito de Gandhi y el fracaso de Dubcek, por ejemplo— son sólo perturbaciones superficiales, distracciones de la esencia por causa de accidentes, obstáculos para la comprensión de lo que *realmente* está sucediendo.

La negativa de Heidegger a interesarse por el holocausto ilustra el impulso a buscar más acá o más allá de la narrativa de Occidente la *esencia* de Occidente, el impulso que separa a los filósofos de los novelistas. Alguien dominado por este impulso contará un relato sólo como parte del proceso de eliminación de la apariencia a fin de revelar la realidad. Para Heidegger, la narrativa es siempre un género de segundo orden —un género tentador pero peligroso. Al comienzo de *Ser y Tiempo*, Heidegger prevenía contra la tentación de confundir la ontología con un relato que relaciona seres con otros seres.[4] Al final de su carrera se desdijo de su anterior idea de que lo que llamaba «la tarea del pensar» pudiera conseguirse narrando la historia del ser, contando un relato sobre cómo la metafísica y Occidente agotaron sus posibilidades. En 1962 se advierte a sí mismo que debe dejar de contar relatos sobre la metafísica, debe dejar la metafísica a sí misma, para poder emprender esta tarea.[5]

3. Habermas, «Work and Weltanschauung: the Heidegger controversy from a German perspective», *Critical Inquiry* 15 (invierno de 1989): 453.
4. *Sein und Zeit*, 10ª ed. (Niemeyer, Tübingen, 1963), pág. 6.
5. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tübingen, 1969), págs. 25, 44.

A pesar de esta sospecha hacia la épica y su preferencia por la lírica, el mayor don de Heidegger fue la capacidad de narrar una historia dramática. En mi opinión, lo más memorable y original de sus escritos es la nueva pauta dialéctica que halla en la secuencia canónica de los textos filosóficos occidentales. Creo que la clave de esta pauta fue la interpretación de Nietzsche de los intentos de saber, contemplación e imperturbabilidad de las personas a las que denominó «los sacerdotes ascéticos» como expresión furtiva y resentida de la voluntad de poder de aquellos sacerdotes.[6]

Sin embargo, Heidegger intentó ser más nietzscheano que el propio Nietzsche leyendo a éste como el último metafísico. Y con ello esperaba librarse del resentimiento que, *malgré lui*, Nietzsche exhibió de forma tan acusada. Heidegger pensó que si podía librarse de este resentimiento, y de la necesidad de dominar, podría librarse de Occidente y con ello, como dijo citando a Hölderlin, «cantar una canción nueva». Pensó que podía librarse de la voluntad de poder al haber podido ver a través de su último disfraz. Pensó que, dejando a la metafísica a sí misma, pasando de narrar la historia del Ser a lo que llamó «pensar desde el *Ereignis*» (el acontecimiento, el suceso, la apropiación), podía lograr la transición de la épica a la lírica, separarse de Occidente en busca de algo totalmente otro a Occidente.

Pero de acuerdo con mi interpretación, el propio Heidegger fue sólo uno más de aquellos a los que Nietzsche llamó «sacerdotes ascéticos». Su intento de quintaesenciar a Occidente, de recapitularlo y de distanciarse de él, fue una representación más de poder. Heidegger fue muy consciente del peligro de estar realizando semejante representación, pero ser muy consciente de un peligro no es necesariamente escapar de él. De acuerdo con mi interpretación, Heidegger está aún haciendo lo mismo que intentó hacer Platón cuando creó un mundo suprasensible desde el cual contemplar a

6. He aquí una muestra de referencia de Nietzsche a los sacerdotes ascéticos: «lo que aquí se debate es la manera que tienen los sacerdotes ascéticos de *valorar* nuestra vida: esta vida (con todo lo que con ella se relaciona —la "naturaleza", el mundo, toda la esfera de lo transitorio y del devenir) la relacionan con una existencia completamente distinta que está en contradicción con ella y que la excluye *a menos* que no se vuelva contra sí misma, que no *reniegue* de sí; en este caso, en el caso de una vida ascética, esta vida sirve de tránsito para aquella otra existencia. Para el asceta la vida es el camino del error, de donde es preciso volver sobre sus pasos hasta el punto de partida; o bien es una equivocación que se subsana, que se debe subsanar por la acción, porque él exige que se le siga, él impone —allí donde puede hacerlo— su concepto de la existencia; un concepto tan monstruoso no constituye en la historia del hombre ni un caso excepcional ni una rareza: es uno de los hechos más generales y repetidos que puedan darse». *Genealogía de la moral* III, 11, trad. de J.E. de Muñagorri. Rafael Caro Raggio, ed., Madrid, 1929, pág. 236.

Atenas, o que san Agustín cuando imaginó una ciudad de Dios desde la cual contemplar la época oscura. Está excluyéndose de las luchas de sus congéneres, convirtiendo a su mente en su propio lugar, a su propio relato en el único relato que cuenta, convirtiéndose a sí mismo en el redentor de su época precisamente mediante su abstención de actuar. Al igual que Hegel, Heidegger historiciza la línea divisoria platónica, poniéndola de lado. La contrapartida heideggeriana del mundo de la apariencia platónico visto desde lo alto es Occidente visto desde más allá de la metafísica. Mientras que Platón contempla desde arriba, Heidegger mira retrospectivamente. Pero ambos esperan distanciarse, purgarse, de lo que están mirando.

Esta esperanza lleva a pensar a ambos que debe existir alguna ascesis purificadora que puede capacitarles para la relación con algo totalmente otro —para la impregnación por la Forma del Bien, por ejemplo, o para la Apertura al Ser. Obviamente esta idea es una parte importante de la tradición occidental y tiene sus analogías obvias (y quizás orígenes) en Oriente. Ésta es la razón por la que Heidegger es el pensador occidental del siglo XX que con más frecuencia «establece el diálogo» con la filosofía oriental.[7] Temas heideggerianos como la necesidad de dejar de lado las relaciones entre seres y seres, huir de la concurrencia, hacerse receptivo al esplendor de lo sencillo, son fáciles de encontrar en Oriente.

Pero hay otros elementos en el pensamiento occidental, los elementos que descartó Heidegger, con los cuales puede ser mucho más difícil establecer el diálogo con cualquier otra cosa de Oriente. En particular, como detallaré más adelante, se encuentra la novela —la respuesta rabelaisiana al sacerdote ascético. Así, en tanto en cuanto los filósofos nos limitamos bien al diálogo entre Platón y Oriente o al diálogo entre Heidegger y Oriente, podemos estar rehuyendo los problemas de la comparación intercultural. En tanto en cuanto nos centramos en la filosofía, podemos estar centrándonos en un tipo humano específico cuya presencia puede darse en *cualquier* cultura —el sacerdote ascético, la persona que desea liberarse de sus congéneres estableciendo contacto con lo que denomina su «verdadero yo» o con el «Ser» o con «Brahma» o con «la Nada».

7. Véase, por ejemplo, Graham Parkes, ed., *Heidegger and Asian thought* (University of Hawaii Press, Honolulu, 1987). Como pone de relieve lo que digo más abajo, tengo dudas sobre la tesis de Parkes (pág. 2) de que «la pretensión de Heidegger de ser el primer pensador occidental en haber superado la tradición ha de tomarse más en serio para rastrear en el fondo de su pensamiento ideas que surgieron en medios culturales totalmente distintos, expresados en lenguajes más o menos extraños, hace unos dos milenios». Este eco también puede considerarse como signo de regresión más bien que de transcendencia —como indicación de un retorno al útero.

Todos nosotros, los filósofos, llevamos dentro algo de sacerdote ascético. Todos nosotros vamos en pos de la esencia y compartimos el gusto por la teoría frente al gusto por la narrativa. De no ser así, probablemente deberíamos habernos dedicado a otro tipo de trabajo. Por eso hemos de tener cuidado en no dejar que este gusto nos lleve a presumir que, cuando se trata de otras culturas, sólo nuestros homólogos, aquellos con gustos similares a los nuestros, constituyen una fuente fiable de información. Deberíamos permanecer atentos a la posibilidad de que la filosofía comparada no sólo no es la senda real a la comparación intercultural, sino que incluso puede constituir un obstáculo para semejante comparación. Pues puede resultar que en realidad no estemos comparando nada más que las adaptaciones de un único personaje transcultural a diferentes entornos.

Los que encarnan este tipo de personaje siempre están intentando purgar el lenguaje de sus respectivas tribus. El sacerdote ascético encuentra este lenguaje *viscoso*, en el sentido de Sartre. Tiene la ambición de elevarse, despegarse o escapar de lo que puede decirse con el lenguaje. Su meta es siempre lo inefable. En la medida en que se ve obligado a utilizar el lenguaje, desea un lenguaje que le ofrezca o un sentido más puro de las palabras de la tribu o, mejor aún, un lenguaje totalmente ajeno a los afanes de la tribu, irrelevante a la mera búsqueda del placer y la evitación del dolor. Sólo una persona así puede compartir el desprecio de Nietzsche y de Heidegger hacia las personas a las que Nietzsche denominó «los últimos hombres». Sólo alguien así puede captar el sentido de la desdeñosa observación de Heidegger de que el mayor desastre —la extensión de la tierra baldía, entendida como el olvido del Ser— puede «ir fácilmente de la mano de un estándar de vida garantizado para todos, y con un estado uniforme de felicidad para todos los hombres».[8] Los sacerdotes ascéticos carecen de paciencia con las personas que piensan que la mera felicidad o la mera disminución del sufrimiento puedan compensar la *Seinsvergessenheit*, el olvido del Ser.

Mi adaptación de la idea nietzscheana de «sacerdote ascético» es deliberadamente peyorativa y sexuada. He venido esbozando el retrato de un obsesivo falocéntrico, de alguien cuya actitud hacia las

8. Véase Heidegger, *Was heisst Denken?*, pág. 11. Heidegger prosigue diciendo que las palabras de Nietzsche *die Wüste wächst* «proceden de otro ámbito distinto al de la valoración de nuestra época [*aus einem anderen Ort als die gängigen Beurteilungen unserer Zeit*]». Para otro pasaje que descarta la felicidad como algo que está fuera de la consideración del pensador, véase el pasaje de «La expresión de Nietzsche» comentado antes en la pág. 39.

mujeres se parece típicamente a la actitud de derogatoria irritación de Sócrates cuando le preguntaron si existen Formas del pelo y el barro. Una persona así comparte el deseo repetido sin cesar de Nietzsche, sobre todo lo demás, de limpieza. También comparte el deseo repetido sin cesar de Heidegger por la simplicidad. Probablemente tendrá la misma actitud hacia el comercio sexual que hacia el económico: lo considera *embarullado*. Por eso tiende a mantener a la mujer en su tradicional lugar subordinado, lejos de la vista y de la mente, y a favorecer un sistema de castas que sitúa a los viriles guerreros, que se bañan con frecuencia, por encima de los olientes mercaderes del bazar. Pero, por supuesto, el guerrero está todavía subordinado al sacerdote, alguien que se baña aún con más frecuencia y es aún más viril. El sacerdote es más viril porque lo que le importa no es el falo de carne sino el inmaterial —aquél que atraviesa el velo de la apariencia y entra en contacto con la verdadera realidad, que alcanza la luz al final del túnel de una forma que nunca puede hacer el guerrero.

Con la ayuda de autores como Rabelais, Nietzsche, Freud y Derrida resulta fácil ridiculizar a estos buscadores de lo inefable, lo inmaterial y de la pureza. Pero en justicia deberíamos recordar que los sacerdotes ascéticos son personas muy *útiles*. Como admitió el propio Nietzsche, «hasta el advenimiento del ideal ascético, el hombre, el *hombre* animal, carecía de significación en esta tierra».[9] Es improbable que hubiese habido una gran cultura superior tanto en Occidente como en Oriente si no hubiese habido un montón de sacerdotes ascéticos en ambos hemisferios. Pues, el resultado de intentar encontrar un lenguaje diferente al de la tribu ha sido enriquecer el lenguaje de las generaciones posteriores de esa tribu. Cuantos más sacerdotes ascéticos pueda permitirse apoyar una sociedad, de más plusvalía dispone para proporcionar a estos sacerdotes el ocio para fantasear, y tanto más rico y diverso es probable que resulten el lenguaje y los proyectos de esa sociedad. Las derivaciones de los proyectos privados de purificación tienen a la postre una enorme utilidad social. No suele ser muy divertido estar alrededor de los sacerdotes ascéticos, y si uno se interesa por la felicidad suelen ser inútiles, pero han sido el instrumento tradicional de la novedad lingüística, el medio por el que una cultura es capaz de tener un futuro interesantemente diferente de su pasado. Ellos han permitido a las culturas cambiar por sí mismas, salir de una tradición a un futuro anteriormente no imaginado.

9. *Genealogía de la moral*, III, 28.

Sin embargo, no tengo intención de llegar en este artículo a una evaluación definitiva y justa ni de Heidegger en particular ni de los sacerdotes ascéticos en general. Lo que me propongo más bien es establecer una oposición entre el gusto del sacerdote ascético por la teoría, la simplicidad, la estructura, la abstracción y la esencia y el gusto del novelista por la narrativa, por el detalle, por la diversidad y el accidente. A partir de ahora voy a predicar un sermón sobre el siguiente texto extraído de *El arte de la novela* de Kundera:

> El saber de la novela es diferente del de la filosofía. La novela no nace del espíritu teórico sino del espíritu de humor. Uno de los principales fallos de Europa es que nunca comprendió la más europea de las artes —la novela; ni su espíritu, ni su gran sabiduría y descubrimientos, ni la autonomía de su historia. El arte inspirado por la risa de Dios no proporciona por naturaleza certezas ideológicas, sino que va en contra de éstas. Al igual que Penélope, deshace cada noche el tapiz que tejieron el día anterior los teólogos, filósofos y eruditos... No estoy cualificado para discutir con quienes acusan a Voltaire por el gulag. Pero si lo estoy para decir: el siglo XVIII no es sólo el siglo de Rousseau, de Voltaire o de Holbach; también es (¡quizás sobre todo!) la época de Fielding, de Sterne, de Goethe y de Laclos.[10]

La primera moraleja que saco de este pasaje es que, al examinar otras culturas, debemos estar atentos al surgimiento de géneros nuevos —géneros que surgen en reacción o como alternativa al intento de *teorizar* sobre los asuntos humanos. Es más probable que formulemos comparaciones más interesantes y prácticamente más útiles entre el Este y el Oeste si suplementamos los diálogos entre nuestras respectivas tradiciones teóricas con los diálogos entre nuestras respectivas tradiciones de antiteoría. En particular, a los filósofos occidentales nos ayudaría a orientarnos respecto al Este el identificar algunas tradiciones culturales orientales que se burlasen de la filosofía oriental. El tipo de mofa en que estoy pensando no es la mofa interna que hacen unos filósofos respecto de otros (por ejemplo, el tipo de mofa que hace Platón de Protágoras, Hume de la teología natural, Kierkegaard de Hegel o Derrida de Heidegger). Es más bien el tipo de mofa de personas que o no pudieron seguir una argumentación filosófica cuando lo intentaron, o de las personas que ni desearon intentar-

10. Milan Kundera, *El arte de la novela*, trad. inglesa, pág. 160.

lo. Hemos de estar atentos no sólo hacia los Heideggers japoneses, los Platones indios, y los Humes chinos, sino también hacia los Sternes chinos y los Rabelaises indonesios. Soy demasiado ignorante para saber si *existen* personas de esta especie, pero espero y confío que sí. En algún lugar de Oriente *debe de* haber habido personas que disfrutasen destejiendo los tapices que habían tejido los santos y los sabios.

Puede considerarse la necesidad de destejer estos tapices la venganza del vulgo hacia la indiferencia de los sacerdotes a la mayor felicidad para el mayor número. Esta indiferencia se ilustra por la forma en que Horkheimer y Adorno buscan una dialéctica de la Ilustración que les permita insertar el *Candide* en la misma matriz que Auschwitz, en la forma en que se permiten contemplar esa matriz para convencerse de que las esperanzas de la Ilustración fueron vanas. También se ilustra en la forma en que Heidegger borra la distinción entre fábricas de automóviles y campos de exterminio. Nosotros los filósofos no sólo deseamos ver las formas dialécticas no visibles para el vulgo, queremos que estas formas constituyan claves para el resultado de dramas de la historia universal. Con todo nuestro ascetismo, deseamos vernos a nosotros mismos, y a personas como nosotros, implicados en algo más que proyectos meramente privados. Deseamos relacionar nuestras obsesiones privadas, nuestras fantasías privadas de pureza, novedad y autonomía con algo mayor que nosotros mismos, algo con fuerza causal, algo oculto y subyacente que en secreto determina el curso de los asuntos humanos.[11]

Desde el punto de vista de Kundera, el enfoque esencialista de los asuntos humanos por parte del filósofo, su intento de sustituir la aventura, la narrativa y el azar por la contemplación, la dialéctica y el destino constituye una forma insincera de decir: lo que me importa a mí tiene prioridad sobre lo que te importa a ti, me da derecho a ignorar lo que te importa a ti, porque yo estoy en contacto con algo —la realidad— con lo cual tú no estás. La réplica del novelista a esto es la siguiente: resulta cómico creer que un ser humano está más en contacto con algo no humano que otro ser humano. Resulta cómico utilizar la propia búsqueda de lo otro inefable como excusa para ignorar las diferentes búsquedas de los demás. Resulta cómico pensar que *cualquiera* pueda transcender la búsqueda de la felicidad, pensar que cualquier teoría pueda ser algo más que un medio para la felicidad, que exista algo denominado verdad que va más

11. Examino esta necesidad, con referencia Heidegger, en mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. española en Ed. Paidós-Ibérica, Barcelona, 1991).

allá del placer y del dolor. El novelista nos ve como Voltaire vio a Leibniz, como Swift vio a los científicos de Laputa y como Orwell vio a los teóricos marxistas —como figuras cómicas. Lo cómico de nosotros es que estamos volviéndonos incapaces de ver las cosas que pueden ver todos los demás —cosas como un mayor o menor sufrimiento— convenciéndonos de que estas cosas son «meras apariencias».

El sustituto de la distinción apariencia-realidad en el novelista es una muestra de la diversidad de puntos de vista, una pluralidad de descripciones de los mismos acontecimientos. Lo que encuentra especialmente cómico el novelista es el intento de privilegiar una de estas descripciones, de considerarla como excusa para ignorar todas las demás. Lo que considera más heroico no es la capacidad de rechazar estrictamente todas las descripciones salvo una, sino más bien la capacidad de ir de una a otra. Creo que es esto lo que quiere decir Kundera al afirmar que

> el hombre llega a ser un individuo precisamente al perder la certeza de la verdad y el acuerdo unánime de los demás. La novela es el paraíso imaginario de los individuos, es el territorio en el que nadie posee la verdad, ni Ana ni Karenina, y en el que todo el mundo tiene el derecho a ser entendido, tanto Ana como Karenina.[12]

Kundera está aquí convirtiendo el término «novela» en más o menos sinónimo de «utopía democrática» —de una imaginaria sociedad del futuro en la que nadie sueña con pensar en que Dios, o la Verdad o la Naturaleza de las Cosas, está de su lado. En una utopía semejante nadie soñaría con pensar que existe algo más real que el placer o el dolor, o que tenemos alguna obligación que vaya más allá de la búsqueda de la felicidad. Una utopía democrática sería una comunidad cuyas principales virtudes intelectuales serían la tolerancia y la curiosidad, más que la búsqueda de la verdad. Sería una comunidad en la que no hay nada remotamente parecido a una religión de Estado o a una filosofía de Estado. En semejante comunidad, todo lo que queda de la filosofía es la máxima de la obra de Mill *Sobre la libertad* o de un carnaval rabelaisiano: todo el mundo puede hacer lo que desea si no perjudica a nadie mientras lo hace. Como afirma Kundera, «el mundo de una única Verdad y el mundo relativamente ambiguo de la novela están hechos de sustancias totalmente diferentes».

12. Kundera, *El arte de la novela*, pág. 159 de la versión inglesa.

Si se desea, puede pensarse que Kundera y Heidegger intentan vencer a un enemigo común: la tradición de la metafísica occidental, la tradición que apunta hacia la única descripción verdadera que muestra la pauta subyacente a la aparente diversidad. Pero hay una gran diferencia entre lo que ambos proponen como alternativa a esta tradición. Para Heidegger, lo contrario de la metafísica es la apertura al Ser, algo que como mejor se alcanza es en una comunidad campesina pretecnológica de usos inmutables. La utopía de Heidegger es pastoril, un valle poco poblado entre montañas, un valle en el que la vida se configura por su relación con la cuaterna originaria —tierra, cielo, hombres y dioses. La utopía de Kundera es carnavalesca, dickensiana, una muchedumbre de excéntricos que se regocijan con la idiosincrasia de los demás, curiosos ante la novedad más que nostálgicos de la originariedad. Cuanto mayor, más variada y más tumultuosa la multitud, mejor. Para Heidegger, la forma de superar el impulso de dominio consiste en dar un paso hacia atrás y ver a Occidente y su historia de representaciones de poder desde lo lejos, igual que el sabio hindú ve desde lo lejos la rueda de la vida. Para Kundera, la forma de superar el impulso de dominio es constatar que todo el mundo tiene y siempre tendrá este impulso, pero insistir en que no está más o menos justificado que la tenga uno que cualquier otro. Nadie representa a la verdad, al Ser o al pensar. Nadie representa *cualquier* otro o ser supremo. Todos nosotros valemos simplemente por lo que somos, habitantes iguales de un paraíso de individuos en el que todo el mundo tiene el derecho a ser entendido pero nadie tiene el derecho a dominar.

Kundera resume su actitud hacia el sacerdote ascético diciendo que

> el hombre desea un mundo en el que puedan distinguirse con claridad el bien y el mal, pues tiene un deseo innato e irreprimible de juzgar antes de comprender. Las religiones y las ideologías se basan en este deseo... exigen que alguien tenga razón: o bien Ana Karenina es víctima de un tirano de miras estrechas, o bien Karenina es víctima de una mujer inmoral; o bien K. es una inocente aplastada por un tribunal injusto, o bien el tribunal representa la justicia divina y K. es culpable.
>
> Este «o... o» encierra la incapacidad de tolerar la esencial relatividad de las cosas humanas, una incapacidad de tolerar la ausencia de un juez supremo.[13]

13. Ibíd., pág. 7.

En una breve alusión a Heidegger, Kundera interpreta finamente su expresión «olvido del Ser» en el sentido de olvido de esta relatividad esencial.[14] Pero esto es excesivamente fino. Heidegger nunca creyó, ni siquiera en su inicial etapa «pragmatista»,[15] en la relatividad esencial en el sentido de Kundera. El género de Heidegger, como he indicado, es la lírica: su héroe es Hölderlin, y no Rabelais ni Cervantes. Para Heidegger, los demás seres humanos existen para el pensador y el poeta. Donde se encuentra un pensador o un poeta, allí está justificada la vida humana, pues allí toca y es tocado algo totalmente otro. Donde no hay ni el uno ni el otro, se extiende la tierra baldía.

Mientras que para Heidegger existen en determinadas vidas algunos momentos que redimen la historia y permiten recapitular el pasado, para Kundera lo que hay que hacer con la historia es mantenerla en movimiento, arrojarse a ella. Pero este arrojarse a la historia no es del tipo que recomienda el suscriptor de una ideología revolucionaria. No se trata de sustituir a la tradición por la razón o al error por la verdad. Kundera piensa que si deseamos conocer qué sucedió con las expectativas de la Ilustración deberíamos leer a Flaubert más que a Horkheimer y a Adorno. Éstas son sus palabras:

> Flaubert descubrió la estupidez. Me atrevería a decir que éste es el mayor descubrimiento de un siglo tan orgulloso de su pensamiento científico. Por supuesto, incluso antes de Flaubert, la gente sabía que existía la estupidez, pero la entendía de forma algo diferente: se consideraba una mera ausencia de conocimiento, un defecto corregible por la educación... la visión de la estupidez de Flaubert es ésta: la estupidez no remite con la ciencia, la tecnología, la modernidad o el progreso; por el contrario, aumenta con el progreso.[16]

Entiendo que lo que dice Kundera es que la Ilustración se equivocó al esperar una era carente de estupidez. Lo que hay que espe-

14. Ibíd., pág. 5. Aquí, al comienzo de su libro, Kundera concibe la *Lebenswelt* de Husserl y el *In-der-Welt-Sein* como contrapuestos a la «naturaleza unilateral de las ciencias europeas, que reducían el mundo a un mero objeto de investigación técnica y matemática», e informalmente asimila a ambos a su propia idea de «la esencial relatividad de los asuntos humanos». Pero esta asimilación es errónea. Husserl y el primer Heidegger insistían en plegarse a la estructura básica y permanente de la *Lebenswelt*, o del *In-der-Welt-Sein*. Para Kundera, construimos esta estructura a lo largo del vivir.

15. Véase Mark Okrent, *Heidegger's pragmatism* (Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988) para una presentación de la evolución de Heidegger que distingue el inicial pragmatismo del posterior antipragmatismo.

16. Kundera, *El arte de la novela*, pág. 162.

rar es, en su lugar, una época en la que las variedades dominantes de estupidez produzcan menos dolor innecesario del producido en nuestra época por nuestras variedades de estupidez. Cada época tiene su propia gloria y su propia estupidez. La labor del novelista es mantenernos al corriente de ambas. Porque no existe ningún juez supremo ni ninguna única descripción correcta, porque no existe huida alguna a lo totalmente otro, ésta es la tarea más importante posible. Pero es una tarea que sólo puede emprender de pleno corazón alguien no transtornado por los sueños de un marco ahistórico en el que se despliega la historia humana, una naturaleza humana universal por referencia a la cual puede explicarse la historia, o un acontecimiento divino lejano hacia el cual la historia avanza necesariamente. Apreciar la esencial relatividad de los asuntos humanos, en el sentido de Kundera, es abandonar los últimos restos del intento del sacerdote ascético por huir del tiempo y del azar, los últimos restos del intento por vernos como actores de un drama ya escrito antes de que entrásemos en escena. Heidegger pensó que podía escapar de la metafísica, de la idea de una única verdad, historizando el Ser y la Verdad. Pensó que podía escapar al escapismo platónico contando un relato sobre el acontecimiento, el *Ereignis*, que fue Occidente, en vez de sobre el Ser. Pero desde la perspectiva de Kundera, el proyecto de Heidegger fue tan sólo un intento más por escapar del tiempo y el azar, aunque esta vez una huida a la historicidad más que a la eternidad. Para Kundera, la eternidad y la historicidad son nociones igualmente cómicas, igualmente esencialistas.

Como mejor se aprecia la diferencia entre la reacción de Kundera y la de Heidegger hacia la tradición metafísica occidental es con respecto a su actitud hacia el cierre. Tan importante es para Kundera percibir la aventura occidental como una empresa abierta —concebir siempre nuevos tipos de novelas, registrar extraños gozos nuevos e ingeniosas nuevas estupideces— como para Heidegger insistir en que Occidente ha agotado sus posibilidades. Esto se revela en la insistencia de Kundera en que la novela no tiene una *naturaleza*, sino *sólo* una historia, en que la novela es una «secuencia de descubrimientos».[17] No existe una forma platónica a la que tenga que adecuarse el género novelístico, ninguna estructura esencial que algunas novelas muestren mejor que otras, como tampoco existe una forma o estructura semejante de los seres humanos. Ni la novela puede agotar sus posibilidades ni los seres humanos pueden agotar

17. Ibíd., pág. 14.

su esperanza de felicidad. Como afirma Kundera, «el único contexto para aprehender el valor de la novela es la historia de la novela europea. El novelista no tiene que responder ante nadie más que ante Cervantes».[18]

Esta misma idea se desprende cuando Kundera insiste en que la historia de la novela y de Europa no pueden valorarse por el futuro político real de Europa —o por el destino real, sea cual sea, de Occidente. En particular, la voladura de Occidente con sus propias bombas no debe interpretarse como una valoración acerca de la novela, o acerca de Europa —ni tampoco el advenimiento de una interminable noche totalitaria. Esto equivaldría a juzgar una vida humana por algún accidente ridículo que le pone fin de forma violenta, o a valorar la tecnología occidental por Auschwitz. Como dice Kundera,

> hace tiempo yo también pensaba que el futuro era el único juez competente de nuestras obras y acciones. Posteriormente comprendí que ir persiguiendo el futuro es el peor de todos los conformismos, cobarde adulación del poderoso. Pues el futuro siempre es más poderoso que el presente. Por supuesto, formulará un juicio acerca de nosotros. Pero será un juicio carente de toda competencia.

Y prosigue:

> Pero si el futuro no es para mí un valor, ¿a qué estoy ligado entonces? ¿a Dios? ¿a mi patria? ¿al pueblo? ¿al individuo?
>
> Mi respuesta es tan ridícula como sincera. No estoy ligado a nada más que al depreciado legado de Cervantes.[19]

La expresión de Kundera «paraíso de los individuos» tiene una obvia aplicación a Dickens, porque el rasgo más celebrado y memorable de sus novelas es la idiosincrasia no subsumible ni categorizable de sus personajes. Los personajes de Dickens se resisten a ser subsumidos en tipologías morales, a ser descritos como personas que exhiben estas virtudes y aquellos vicios. En su lugar, los nombres de los personajes de Dickens *ocupan el lugar* de los principios morales y de las listas de virtudes y vicios. Y lo hacen permitiéndonos describir a cada uno de ellos como «un Skimpole», «un Sr. Pickwick», «un Gradgrind», «una Srta. Jellyby», «una Florence Dombey». En un mundo moral basado en lo que Kundera denomina «la

18. Ibíd., pág. 144.
19. Ibíd., pág. 20. No estoy seguro de por qué Kundera dice aquí «depreciado», y desearía que no lo hubiese dicho.

sabiduría de la novela», las comparaciones y juicios morales se formularían con la ayuda de nombres propios más que de términos o principios generales. Una sociedad que tomase su vocabulario moral de las novelas más bien que de tratados ontoteológicos u óntico-morales no se formularía preguntas sobre la naturaleza humana, sobre el objeto de la vida humana o sobre el significado de la vida humana. Más bien se preguntaría qué podemos hacer para aguantarnos mutuamente, cómo podemos disponer las cosas para estar lo más cómodos entre nosotros, cómo pueden cambiarse las instituciones para que el derecho de cada cual a ser comprendido tenga mejor oportunidad de ser atendido.

Para quienes comparten la idea de Nietzsche de que los «últimos hombres» despiden mal olor, sería ridículo sugerir que el *confort* es la meta de la organización social humana y de la reflexión moral. Pero esta sugerencia no le habría parecido ridícula a Dickens. Ésta es la razón por la que Dickens ha sido anatematizado por los marxistas y por otros sacerdotes ascéticos como un «reformista burgués». El término «burgués» es el equivalente marxista del término nietzscheano «último hombre» —al cual engloba todo aquello que desea liquidar el sacerdote ascético. Pues el marxismo, como el platonismo y el heideggerianismo, quiere para los seres humanos algo más que confort. Quiere transformación, según un único plan universal; el marxista está continuamente concibiendo lo que denomina el «nuevo hombre socialista». Dickens no quiso transformar a nadie, excepto en un sentido: quiso que se advirtiera y comprendiera a las personas con las que uno se cruza por la calle. No quiso que las personas se incomodasen unas a otras aplicándose etiquetas morales, sino que reconociesen que todos sus congéneres —Dombey y la Sra. Dombey, Ana y Karenina, K. y el Sr. Canciller— tenían el derecho a ser entendidos.

A pesar de no tener una meta mayor que una asociación humana confortable, Dickens hizo muchísimo por la igualdad y la libertad. El último verso del epitafio de Swift, escrito por él mismo —«imítale si te atreves: sirvió a la libertad humana»[20] —también valdría para la tumba de Dickens. Pero Dickens realizó sus servicios a la libertad humana no con la ayuda de la «salvaje indignación» que Swift se atribuyó correctamente a sí mismo sino con algo más burgués —lágrimas sentimentales y lo que Orwell denominó «una cólera generosa». Dickens nos resulta un escritor más burgués que el hombre que describió a los Yahoos porque se siente más a gusto

20. Traducción de Yeats por parte de Swift «... imitare si poteris, strenuum pro virili libertatis vindicem».

con los seres humanos y tiene más esperanzas de ellos. Una muestra de esta comodidad es el hecho que Orwell señaló en el siguiente pasaje:

> En sus novelas *Oliver Twist*, *Tiempos difíciles*, *La casa sombría*, *La pequeña Dorrit*, Dickens atacó a las instituciones inglesas con una ferocidad nunca antes igualada. Pero consiguió hacerlo sin hacerse odiar y, más aún, la misma gente a la que atacó le tragó tan completamente que se convirtió en una institución nacional.[21]

Lo importante es que Dickens no se hizo odioso. Entiendo que esto fue en parte porque no atacó a nada tan abstracto como «la humanidad como tal», o a la época o la sociedad en la que vivió, sino más bien casos concretos de personas particulares que ignoraban el sufrimiento de otras personas particulares. Así pudo hablar como «uno de nosotros» —como la voz de alguien que se entera de algo ante lo cual puede esperarse que todos los demás reaccionemos con una indignación similar tan pronto nos enteremos de ello.[22]

Dickens fue, como dice Orwell, «un antinómico de buen temperamento», una expresión que podía aplicarse igualmente a Rabelais, a Montaigne o a Cervantes, pero difícilmente a Lutero, Voltaire o a Marx. Así, interpreto la expresión de Orwell «cólera generosa» como «una cólera carente de malicia, porque supone que el fallo es más la

21. George Orwell, *~~Collected~~ essays, journalism and letterss* (Penguin, Harmondsworth, 1968), vol. I, págs. 414-415. En su esclarecedor libro *The politics of literary reputations: the making and claiming of «St. George» Orwell* (Oxford University Press, Oxford, 1989), John Rodden ha señalado que Orwell en su ensayo «se identificó directamente con Dickens» (pág. 181) y que la identificación funcionó, en el sentido de que «lo que Orwell escribió de Dickens [en la última frase del pasaje que he citado] pronto se lo aplicó a sí mismo» (pág. 22). Una faceta de la identificación fue el patriotismo común a ambos hombres —un sentido de identificación con Inglaterra y su historia que superó cualquier teoría sobre el lugar de Inglaterra en la historia universal. Desde el punto de vista del teórico, el patriotismo es siempre sospechoso, como lo es la lealtad a un mero sector del espacio-tiempo. Pero para personas como Orwell, Dickens y Kundera, el único sustituto al patriotismo es la vinculación a otro sector espacio-temporal, a la historia de algo que no es un país —por ejemplo, la historia de la novela europea, «el depreciado legado de Cervantes».

22. Orwell, (*Collected essays* I: 460) afirma que «incluso el millonario sufre una vaga sensación de culpa, como un perro que come una pata de cordero robada. Independiente de cuál pueda ser su conducta, casi todo el mundo responde emocionalmente a la idea de la fraternidad humana. Dickens divulgó un código en el que se creía y en el que aún se cree, en el que creen incluso las personas que lo violan. De otro modo es difícil explicar por qué pudo ser leído tanto por los trabajadores (algo que no ha sucedido a ningún otro novelista de su talla) y ser enterrado en la abadía de Westminster». Si se hubiera preguntado a Dickens si pensaba que ese ideal y ese código eran inherentes a la naturaleza humana, o más bien una creación históricamente contingente, presuntamente habría respondido que ni lo sabía ni le interesaba. Éste es el tipo de pregunta que rechaza «la sabiduría de la novela» como algo carente de interés u objeto.

ignorancia que la maldad, supone que el mal simplemente tiene que ser advertido para remediarse». Éste fue el tipo de cólera posteriormente característica de Martin Luther King, Jr., pero no el tipo de cólera del sacerdote ascético. Pues este último cree que el cambio social no es cosa de adaptación recíproca, sino de recreación —que para mejorar las cosas debemos crear un nuevo tipo de ser humano, un ser consciente de la realidad más que de la apariencia. Su cólera es *no* generosa en el sentido de que no va dirigida a una falta de entendimiento de determinadas personas por otras sino más bien a un déficit ontológico común, bien a las personas en general o, por lo menos, a todas las de la época actual. La generosidad de Dickens, de Stowe y la cólera de King se revela en su suposición de que la gente simplemente tiene que volver sus ojos hacia las personas que están sufriendo, advertir los *detalles* del dolor que sufren, en vez de necesitar una reestructuración de todo su aparato cognitivo.

Como pretensión empírica, esta suposición suele falsearse. Como actitud moral, señala la diferencia entre las personas que cuentan relatos y las personas que construyen teorías sobre lo que está más allá de nuestra imaginación actual, porque está más allá de nuestro lenguaje actual. Creo que cuando Orwell identificó la capacidad de cólera generosa como el rasgo de una «inteligencia libre», estaba vislumbrando el mismo tipo de oposición entre el teórico y el novelista que estoy intentando formular en este ensayo. Anteriormente afirmé que teóricos como Heidegger concebían la narrativa siempre en segundo lugar, como una propedéutica a la aprehensión de algo más profundo de lo que se ve a simple vista. Novelistas como Orwell y Dickens tienden a ver la teoría como algo en segundo plano, nunca más que un recuerdo para un determinado fin, el de contar mejor un relato. Sugiero que la historia del cambio social en el Occidente moderno muestra que esta última concepción de la relación entre narrativa y teoría es la más fructífera.

Decir que es más fructífera no es más que decir que, si uno sopesa el bien y el mal que han hecho los escritores de novela social frente al bien y el mal que han hecho los teóricos sociales, se deseará que hubiese habido más novelas y menos teorías. Se deseará que los líderes de revoluciones con éxito hubiesen leído menos libros que les hubiesen transmitido ideas generales y más libros que les hubiesen dado la capacidad de identificarse imaginariamente con aquellos a los que iban a gobernar. Cuando se leen libros como la historia del marxismo de Kolakowski, se comprende por qué el teórico del partido, el hombre responsable de la «línea ideológica correcta», ha sido siempre, aparte del propio líder máximo, el miem-

bro más odiado y temido del comité central. Esto puede recordar que Guzmán, el líder del movimiento cuasi-maoísta Sendero Luminoso del Perú, escribió su tesis sobre Kant. También puede recordar que la respuesta de Heidegger al internamiento en prisión de sus colegas socialdemócratas en 1933 vino a ser la de «no me molestéis con detalles menores».

Lo importante de los novelistas frente a los teóricos es que tienen atención hacia el detalle. Ésta es otra razón por la que Dickens constituye un útil paradigma de la novela. Por citar de nuevo a Orwell, «el rasgo extraordinario e inconfundible de la escritura de Dickens es el *detalle innecesario*»; «es todo fragmento, todo detalle —mala arquitectura pero maravillosas gárgolas— y nunca mejor que cuando está construyendo algún personaje al que posteriormente obligará a actuar de forma incoherente».[23] Si concebimos a Dickens como escritor paradigmático de Occidente, como espero que hiciesen mis africanos y asiáticos de fantasía, veremos que lo más instructivo sobre la historia reciente de Occidente fue su mayor capacidad de tolerar la diversidad. Visto de otro modo, ésta es una capacidad mayor de tratar la incongruencia aparente no como algo a rechazar por no real o por malo, sino como el rasgo de la inadecuación de nuestros vocabularios de explicación y atribución actuales.[24] Este cambio de nuestro tratamiento de la incongruencia aparente está correlacionado con una cada vez mayor capacidad de sentirnos cómodos con una variedad de diferentes tipos de personas, y por tanto con una disposición cada vez mayor a dejar que la gente siga lo que le dictan sus propias luces. Esta disposición se refleja en el auge de las democracias burguesas pluralistas, sociedades en las que la política pasa a ser cuestión de apelaciones sentimentales para el alivio del sufrimiento más que apelaciones morales a la grandeza.

Puede parecer extraño atribuir este tipo de disposición al Occidente reciente —una cultura que a menudo se califica, y con buen motivo, de racista, sexista e imperialista. Pero también es por supuesto una cultura muy *preocupada* por ser racista, sexista e imperialista, así como por ser eurocéntrica, de estrechas miras e intelectualmente intolerante. Es una cultura que se ha vuelto muy consciente de su capacidad para la intolerancia criminal y con ello quizás más atenta a la intolerancia, más sensible a la deseabilidad

23. Véase Orwell, *Collected essays*, I: 450, 454, para los pasajes citados.
24. En el ensayo (que viene más adelante) «Freud y la reflexión moral» afirmo que la cada vez mayor popularidad de las explicaciones freudianas de los actos impropios es un ejemplo de este cambio de actitud hacia una incongruencia aparente.

de la diversidad que cualquier otra de la que tenemos noticia. He venido sugiriendo que los occidentales debemos esta consciencia y esta sensibilidad más a nuestros novelistas que a nuestros filósofos o a nuestros poetas.

Cuando la tolerancia y la compañía confortable se convierten en el santo y seña de una sociedad, no se debería esperar una grandeza en términos de la historia universal. Si semejante grandeza —diferencia radical con el pasado, un futuro deslumbrantemente inimaginable— es la que uno desea, firmarán el proyecto sacerdotes ascéticos como Platón, Heidegger y Suslov. Pero si no lo es, pueden bastar novelistas como Cervantes, Dickens y Kundera.[25] El hecho de que la filosofía como género esté estrechamente asociada a la búsqueda de semejante grandeza —al intento de enfocar todos nuestros pensamientos en un único haz estrecho y enviarlo más allá de los límites de todo lo pensado anteriormente— puede ayudar a explicar por qué es entre los filósofos de Occidente donde más domina el actual odio a sí mismo de Occidente. Para africanos y asiáticos —las principales víctimas del racismo y el imperialismo occidentales— debe de ser tentador percibir este odio a sí mismo como el merecido de Occidente. Pero yo sugeriría que consideremos este odio a sí mismo simplemente como un síntoma más de la vieja búsqueda conocida de la pureza que recorre los anales del sacerdocio ascético, tanto en Oriente como en Occidente. Si dejamos a un lado estos anales, podemos tener mejor oportunidad de hallar algo distintivo en Occidente que pueda utilizar Oriente, y viceversa.

25. Byron es un buen ejemplo de alguien que vio la creciente ola de tolerancia y confort como algo que ponía en peligro la posibilidad de la grandeza. Conocí por mi colega Jerome McGann que Byron manifestó su exasperación, entre otras personas, por Cervantes: «Cervantes se mofó del caballero español; / una sola risa demolió el brazo derecho / de su propio país; desde entonces rara vez / ha tenido héroes España» (*Don Juan*, XIII, 11).

SEGUNDA PARTE

DESCONSTRUCCIÓN Y CIRCUNVENCIÓN

1. La distinción literatura-filosofía

Recientemente, Jonathan Culler ha afirmado que no deberíamos considerar la desconstrucción como «un intento de abolir todas las distinciones, no dejando ni la literatura ni la filosofía sino sólo una textualidad general e indiferenciada». Culler explica que

> una distinción entre literatura y filosofía es esencial para el poder de intervención de la desconstrucción: por ejemplo, para demostrar que la lectura más auténticamente filosófica de una obra filosófica —una lectura que ponga en cuestión sus conceptos y los fundamentos de su discurso— es aquella que trata la obra como literatura, como constructo retórico ficticio cuyos elementos y orden están determinados por diversas exigencias textuales. Por el contrario, la lectura más profunda e idónea de las obras literarias puede ser aquella que considera a éstas como posicionamientos filosóficos, extrayendo las implicaciones de su relación con las oposiciones filosóficas que les sustentan.[1]

Creo que este pasaje muestra que hemos de distinguir dos sentidos de «desconstrucción». En un sentido, el término se refiere a los proyectos filosóficos de Jacques Derrida. Desde esta perspectiva, la ruptura de la distinción entre filosofía y literatura es *esencial* para la desconstrucción. La iniciativa filosófica de Derrida prosigue una línea trazada por Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, Derrida rechaza las distinciones de Heidegger entre «pensadores» y «poetas» y entre los pocos pensadores y los muchos escribas. Con ello Derrida rechaza el tipo de profesionalismo filosófico que ridiculizó Nietzsche y reivindicó Heidegger. Esto lleva efectivamente a Derrida en la dirección de «una textualidad general indiferenciada». En

1. Jonathan Culler, *On deconstruction: theory and criticism after structuralism.* (Ithaca, N.Y., 1982), págs. 149-150.

su obra, la distinción entre filosofía y literatura es, a lo sumo, parte de una escalera de la que podemos prescindir tan pronto hemos subido por ella.

Sin embargo, en un segundo sentido de «desconstrucción», este término se refiere a un método de lectura de textos. Ni éste ni ningún otro método debería atribuirse a Derrida —quién comparte el desdén de Heidegger hacia la idea misma de método.[2] Pero el método existe, y el pasaje que he citado de Culler describe uno de sus rasgos centrales. Culler dice con razón que la desconstrucción, en el segundo sentido, precisa una distinción clara entre filosofía y literatura. Pues el tipo de lectura que ha venido en llamarse «desconstruccionista» exige dos personas diferentes y normales: un filósofo profesional macho al que le ofende la sugerencia de que se ha atenido a una exigencia textual y una ingenua productora de literatura a la que se le cae la mandíbula cuando se entera de que su obra está basada en oposiciones filosóficas. El filósofo se había concebido a sí mismo como alguien que habla un lenguaje disperso, puro y transparente. La poetisa, tímidamente esperaba que agradasen sus evocaciones no mediadas. Ambos retroceden horrorizados cuando el desconstruccionista les revela que cada uno de ellos ha venido haciendo uso de expresiones complejas aportadas por el otro. Ante esta noticia, ambos se descomponen. Sus palabras quedan afectadas de un ingobernable trastorno. Sus gemidos se funden en una interminable protesta andrógina. Una vez más, la intervención desconstruccionista ha producido una falta de resolución espléndidamente difusa.

Esta forma de plantear los temas tiene algo de sospechosamente arcaico. Ha pasado ya mucho tiempo desde la época de los escritores que se aplicaban al empeño de proporcionar placer. También hoy resulta considerablemente más difícil de lo que solía ser localizar a un auténtico pedante metafísico en vivo.[3] Con todo, la búsqueda de un machismo filosófico no es tan desesperada como la de la *naiveté* literaria. Aún se pueden encontrar profesores de filosofía

2. Véase, p. ej., M. Heidegger, «La época de la cosmovisión», en *La cuestión de la técnica*, para una presentación del método como una variedad de «procedimiento», que a su vez exige «un plan fundado fijo». Heidegger considera que esta exigencia es «la esencia de la tecnología».

3. Por ejemplo, Derrida se apresuró en exceso al elegir a J.L. Austin como ejemplo de alguien que aceptaba la idea tradicional de comunicación del sentido «en un elemento homogéneo a lo largo del cual no resulta esencialmente afectada la unidad y la integridad del sentido» (*Margins of philosophy*, trad. Alan Bass [Chicago, 1982], pág. 311. Todas las referencias posteriores a esta obra irán entre paréntesis en el texto, con la abreviatura *MP*). Derrida afirma que se ha mantenido esta idea a lo

que te dicen solemnemente que están buscando *la verdad*, y no sólo un relato o un consenso sino una representación auténtica, manejable y exacta de la forma de ser del mundo. Algunos de ellos pretenderán incluso escribir de forma clara, precisa y transparente, enorgulleciéndose de un discurso virilmente directo, y detestando los recursos «literarios».

Los pedantes encantadoramente arcaicos de este tipo pueden constituir la única excusa que tenemos Culler o yo para permanecer en este negocio. Con todo, *pace* Culler, creo que todos nosotros —tanto derridanos como pragmatistas— deberíamos intentar consumar nuestras respectivas posiciones borrando deliberadamente la distinción entre literatura y filosofía y defendiendo la idea de un «texto general» inconsútil e indiferenciado. En lo que sigue voy a defender los siguientes puntos:

1 La única forma de distinción entre filosofía y literatura que necesitamos es la que se formula en términos del contraste (transitorio y relativo) entre lo conocido y lo no conocido, en vez de en términos de un contraste más profundo y excitante entre lo representacional y lo no representacional, o lo literal y lo metafórico.
2 El hecho de que el lenguaje constituya un juego de diferencias, así como un instrumento útil para adquirir conocimiento, no nos da motivo para pensar que términos como *différance* y *trace* pueden hacer para la filosofía lo que Heidegger no pudo conseguir con sus palabras mágicas —*Sein*, *Ereignis*, etc.
3 Cuando Derrida afirma que la filosofía tiene un «punto ciego» (*MP*, pág. 228) con respecto a su propia «metafórica» tiene razón sólo en el conocido sentido hegeliano de que cada generación filosófica destaca algunos presupuestos inconscientes incorpora-

---

largo de toda la historia de la filosofía. Cuando se refiere a Austin, apresuradamente le atribuye todo tipo de motivos y actitudes tradicionales que el propio Austin se jactó de haber evitado. La crítica de Derrida por John Searle en este punto me parece sustancialmente correcta (*pace* Culler y Christopher Norris) (véase «Reiterating the differences: a reply to Derrida», *Glyph* [1977]: 198-208. No puedo ver que en su respuesta a Searle (véase «Limited Inc abc...», *Glyph* 2 [1977]: 162-254) Derrida echase el guante a Searle, por lo que respecta a las acusaciones de éste último de haber leído erróneamente a Austin —aunque Derrida formuló una crítica efectiva de diversos supuestos metafilosóficos comunes a Austin y a Searle (véase nota 19 *infra*). Me parece que tiene razón Stanley Fish al interpretar la obra *Como hacer cosas con palabras* como una obra que dice (acerca del lenguaje, si no acerca de la filosofía) algo bastante semejante a lo que desea decir el propio Derrida (véase Fish, «With the compliments of the author: reflections on Austin and Derrida», *Critical Inquiry* 8 [verano de 1982]: 693-721, en esp. las últimas páginas).

dos en el vocabulario de sus antecesores, ampliando con ello la metafórica relevante (y proporcionando trabajo a la siguiente generación).

4 La tesis, que comparten Heidegger y Derrida, de que la tradición «ontoteológica» ha dominado la ciencia, la literatura y la política —que ocupa un lugar central en nuestra cultura— constituye un intento engañoso por aumentar la importancia de una especialidad académica.

5 La importancia de Derrida, a pesar de sus propias sugerencias ocasionales y de la insistencia de algunos de sus seguidores, no consiste en mostrarnos la forma de entender lo filosófico como literario o lo literario como filosófico. Ya sabemos hacer bastante bien ambas cosas.[4] Más bien consiste en desarrollar una determinada especialidad académica (o, lo que es lo mismo, una determinada tradición literaria) —la relectura de los textos de la filosofía occidental que fue iniciada por Nietzsche y proseguida por Heidegger.

6 El gran problema esotérico común a Heidegger y a Derrida de cómo «superar» o huir de la tradición ontoteológica es artificial y tiene que sustituirse por numerosas pequeñas preguntas pragmáticas acerca de qué fragmentos de esa tradición podrían utilizarse para alguna finalidad actual.

2. *Cierre filosófico*

Voy a partir de una definición de literatura sugerida por Geoffrey Hartman. Pregunta éste:

> ¿No es «lenguaje literario» el nombre que damos a una dicción cuyo marco de referencia es tal que las palabras figuran en cuanto pa-

4. Una razón por la que puede parecer que fue Derrida quien nos capacitó a hacer el tipo de lecturas que describe Culler en el pasaje que he citado antes es que durante décadas, en los países anglosajones, los estudiosos de literatura tendían a evitar la filosofía, y a la inversa. El problema no ha sido que hayamos carecido de un método, sino sencillamente que prácticamente nadie leía textos literarios y filosóficos, y así prácticamente nadie estaba capacitado para expurgar uno de los dos géneros con respecto al otro de la forma en que recomienda Culler. La influencia de los Nuevos Críticos y de F.R. Leavis fue, en conjunto, antifilosófica. Antes de que apareciesen libros como *The mirror and the lamp*, de M.H. Abrams, a los estudiosos de literatura inglesa no solía ocurrírseles leer a Hegel. Durante el mismo período, se animaba a los estudiosos de filosofía analítica a mantener sus lecturas literarias bien separadas de su obra filosófica y a evitar leer la filosofía alemana producida entre Kant y Frege. Era convicción generalizada que leer a Hegel deterioraba el cerebro. (Se pensaba que leer a Nietzsche y a Heidegger tenía aún peores efectos —podía hacer salir pelo en lugares inusuales, convirtiendo a uno en una rugiente bestia fascista.)

labras (incluso en cuanto sonidos) en vez de ser, de inmediato, significados asimilables?[5]

Este contraste entre «significados asimilables» que transmiten palabras que no percibimos como palabras y «palabras [que] figuran en cuanto palabras» me parece correcto. Pero en vez de contrastar dos tipos de dicción, o un marco de referencia en el que se espera que las palabras figuren como palabras y otro marco en el que no, contrastaría entre dos tipos de situaciones de conversación. Uno es el tipo de situación que encontramos cuando las personas concuerdan sustancialmente en lo que quieren y están hablando sobre la mejor forma de conseguirlo. En una situación semejante no hay necesidad de decir nada terriblemente poco conocido, pues la discusión versa típicamente sobre la verdad de afirmaciones más que sobre la utilidad de los vocabularios. La situación de contraste es aquella en la que todo es inmediatamente cuestionable, en la que los motivos y los términos de la discusión constituyen un objeto nuclear de ésta.

Esta forma de establecer el contraste nos permite considerar la presencia periódica de un momento «literario» o «poético» en muy diferentes ámbitos de la cultura —la ciencia, la filosofía, la pintura y la política, así como la lírica y el teatro. Es el momento en que las cosas no van bien, en que una nueva generación está insatisfecha, cuando los jóvenes llegan a considerar lo que se está haciendo en un determinado género como labor rutinaria, o a estar tan sobrecargados con lo que Thomas Kuhn denomina «anomalías» que se necesita un nuevo comienzo.[6] En semejantes períodos la gente empieza a reinterpretar palabras antiguas en sentidos nuevos, a incorporar un neologismo ocasional, y con ello a perfilar una nueva jerga que al principio llama la atención por sí misma y sólo posteriormente pasa a ser aplicada. En esta primera etapa, las palabras se revelan como palabras, los colores como pigmentos recubiertos, y las melodías como disonancias. La materialidad a medio formar pasa a ser el rasgo distintivo de la vanguardia. La jerga o estilo triunfador —el que muestra una potencia dominante, que llega a ser el portador de significados asimilables y proporciona

5. Geoffrey H. Hartman, *Saving the text: literature, Derrida, philosophy* (Baltimore, 1981), pág. xxi.

6. Véase Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 2ª ed., aum. (ed. original, Chicago, 1970), para la presentación de la tendencia de los científicos a ponerse filosóficos cuando se han acumulado las anomalías y se ha alcanzado un estado de «crisis».

los instrumentos con los que reanudar las superaciones normales— deja de resaltar. No vuelve a advertirse de nuevo hasta que llega la siguiente generación insatisfecha y lo «problematiza» contrastando incómodamente esa jerga o estilo con las novedades recientes.[7]

Si la filosofía fue siempre lo que con exactitud Derrida afirma ha soñado con ser en ocasiones, entonces este momento «literario» sería innecesario —no sólo en filosofía sino en todo lo demás. Ésta es la razón por la que existe una oposición prima facie entre los sueños de la literatura y los sueños de la filosofía. Derrida describe el «sueño nuclear de la filosofía» del siguiente modo:

> Si se pudiese reducir este juego [de las metáforas] al círculo de una familia o grupo de metáforas, es decir, a una metáfora «central», «fundamental», o «principal», no habría ya una verdadera metáfora, sino sólo, mediante la única metáfora verdadera, la legibilidad garantizada de la misma [*MP*, pág. 268].

En este pasaje, el término «metáfora» puede sustituirse, sin cambiar la fuerza de la observación, por los términos «lenguaje», «vocabulario» o «descripción». Decir que los filósofos sueñan con que sólo exista una verdadera metáfora es decir que sueñan con erradicar no sólo la distinción entre lo literal y lo metafórico sino la distinción entre el lenguaje del error y el lenguaje de la verdad, el lenguaje de la apariencia y el lenguaje de la realidad —es decir, el lenguaje de sus oponentes y su propio lenguaje. Les gustaría mostrar que en realidad sólo existe un lenguaje y que todos los demás (pseudo)lenguajes carecen de alguna propiedad que es necesaria para ser «significativo», «inteligible», «completo» o «adecuado». Para la filosofía, según se define en este sueño, es esencial tender a un enunciado de la forma «ninguna expresión lingüística es inteligible a menos que...» (a menos que, por ejemplo, sea traducible al lenguaje de la ciencia unificada, o vertebre la realidad en sus articulaciones, o lleve su forma lógica en sí misma, o satisfaga el criterio

7. Otra forma de expresar esta idea es decir que los problemas filosóficos no están «ahí» a la espera de ser encontrados, sino que se construyen. Los problemas filosóficos cobran vida cuando las personas conciben alternativas que no se han concebido con anterioridad y con ello cuestionan una creencia del sentido común de la que antes no había habido motivo para dudar. De acuerdo con la perspectiva metafilosófica que considero común a John Dewey y a Derrida, es erróneo pensar que Derrida, o cualquier otro, «haya reconocido» los problemas sobre la naturaleza de la textualidad o de la escritura que hubiesen sido ignorados por la tradición. Lo que hizo fue concebir formas de expresión que hacían optativas las antiguas formas de expresión, y por lo tanto más o menos dudosas.

de verificabilidad, o sea el lenguaje con el que Adán designó a los animales, o cualquier otra cosa).

Ésta puede parecer una definición estrecha del «sueño nuclear de la filosofía», pero apunta a una antigua esperanza: la esperanza de un lenguaje que no pueda ser objeto de glosa, que no necesite interpretación, del que uno no se pueda distanciar, y que no pueda ser desdeñado por las generaciones posteriores. Es el anhelo de un vocabulario que sea intrínseca y autoevidentemente final, no meramente el vocabulario más global y fructífero que hemos encontrado hasta el presente.[8] Semejante vocabulario tendría que ser adecuado para «situar» toda la historia y toda la cultura contemporánea. Pues, de no ser así, siempre existiría el peligro de que el propio vocabulario fuese situado en un lugar subordinado —bien por la sabiduría de los antiguos o por el producto acabado de cualquier disciplina contemporánea en competencia (por ejemplo, el psicoanálisis, la historia económica, la microbiología o la cibernética). El aislar la metáfora central al corazón del lenguaje, hacer posible la legibilidad garantizada de aquello de que se trata, situaría en su lugar los vocabularios de todas estas disciplinas. Es decir, revelaría que son sólo pseudolenguajes, en relación con la verdadera forma de hablar como el balbuceo de los niños con respecto al habla adulta.

Cualquier propuesta de semejante lenguaje tiene que afrontar un conocido problema, tan antiguo como el arquetípico pedante patriarcal, el Padre Parménides: cuando uno establece un desagradable contraste entre la Senda de la Verdad y la Senda de la Opinión, entre el único vocabulario adecuado y muchos pseudovocabularios, tiene que explicar la relación entre ambos. Se ha de disponer de una teoría sobre el origen y naturaleza del error, sobre la posibilidad de progresar del error a la verdad. Se ha de comprender un lenguaje malo en términos del bueno, pero sin permitir que el malo sea ni una verdadera parte del bueno ni «intertraducible» con él.

Para concretar más este dilema, veamos algunos ejemplos. El más claro es el monismo metafísico común a Parménides y a Spinoza. El monismo siempre ha tenido la dificultad de explicar la apariencia de la pluralidad. Después de todo, la apariencia es tan poco real como la pluralidad. Pero a los monistas como Spinoza les gustaría encontrar alguna forma de describir la relación de los modos

8. He examinado este anhelo en mi obra *Consecuences of pragmatism (essays: 1972-1980)* (Minneapolis, 1982), págs. 130-137.

finitos con la única sustancia infinita, algo más que la rígida y desagradable insistencia de Parménides en que el no ser no es. A Spinoza le gustaría decir que conoce todo sobre los modos finitos y puede describir lo que son en un vocabulario que los corrige. Pero es difícil ver cómo se puede corregir lo irreal. Además, el corregir algo, representarlo con exactitud, parece ser una relación entre dos cosas. Pero la idea central del monismo es que sólo existe una cosa.

Este tipo de dificultad, la que crean el error, la finitud y la temporalidad a los monistas metafísicos y a los teólogos ortodoxos de la transcendencia, también se encuentra en el uso de la «materia» por Aristóteles. La forma es, para Aristóteles, el principio de inteligibilidad, igual que en Spinoza la idea clara y distinta de sustancia infinita es el medio por el que se clarifican las ideas confusas de los modos finitos. Pero ¿cómo hemos de comprender la materia en tanto que materia, como algo informe? Esto es tan intrigante como la cuestión de cómo, en Spinoza, hemos de comprender la confusión en tanto que confusión, aún sin clarificar. Peor aún, la mayor parte de lo que creemos que conocemos sobre la forma parece consistir en desagradables contrastes entre ésta y la materia, igual que la mayor parte de lo que conocemos sobre el infinito parece consistir en desagradables contrastes con lo finito. Así, cuanto menos inteligible se vuelve la «materia» o la «finitud», menos seguros estamos de nuestra aprehensión de la «forma» y de lo «infinito». Tan pronto resulta claro que la mayor parte de lo que conocemos sobre el miembro superior y privilegiado de esta oposición es cuestión de efecto de contraste con el miembro inferior y devaluado, empezamos a preguntarnos si *alguna vez* podemos hacer algo mejor de lo que hizo Parménides. Las únicas opciones parecen ser la mística, o la *via negativa*, o el sacro silencio wittgensteniano.

Otro manido ejemplo de este tipo de problema es el contraste de Kant entre lo fenoménico y lo nouménico. Kant precisó de los noúmenos, de las cosas-en-sí, para dar sentido a su afirmación de que el mundo espacio-temporal era fenoménico, meramente aparente. Según dijo, no podía existir apariencia sin algo que aparece. Pero no tenemos idea de cómo sería la aparición de lo no espacio-temporal (o de cualquier otra cosa, dicho sea de paso). Kant necesita así una forma de conceptualizar lo inconcebible, igual que Aristóteles necesitó una forma de lo informe[9] y Spinoza necesitó una idea distinta de lo indistinto.

9. A Derrida le gusta citar el « *to gar ichnos tou amorphou morphè*» de Plotino («el rastro es la forma de lo informe») (*MP*, pág. 66, n. 41 y véase las págs. 157 y la n.

Un ejemplo igualmente manido es el intento del positivista lógico por distinguir lo «cognitivamente significativo» de lo «cognitivamente carente de significado», no simplemente (como hizo Wittgenstein en el *Tractatus*) por la distinción parmenídea entre habla y silencio sino articulando un principio que separe, por ejemplo, la ciencia de la metafísica. Este intento planteó dos problemas a los positivistas. En primer lugar, «carente de significado» parecía una expresión equivocada, pues uno tenía que conocer mucho sobre lo que el metafísico pretendía antes de decidir que sus expresiones eran carentes de significado. En segundo lugar, y éste es un problema más grave, el propio principio de verificabilidad parecía ser inverificable. El vocabulario que había de subsumir a todos los demás vocabularios no satisfacía sus propias especificaciones como buen vocabulario. Así pues, un intento por dar sentido a la noción de sinsentido, en una proposición que estableciese las condiciones para ser una proposición, terminaba por no tener sentido en sí mismo, por no ser ella misma una proposición —igual que los intentos por dar inteligibilidad a lo oficialmente ininteligible terminaban por hacerse ellos mismos ininteligibles.

¿Qué tienen en común todos los callejones sin salida que he esbozado? A primera vista, el problema es que no se puede decir que sólo son inteligibles los x si la única forma de explicar qué es un x es suponiendo que nuestro oyente conoce lo que es un no x. Pero esta formulación no es satisfactoria porque la noción de inteligibilidad es oscura cuando se aplica a *cosas* (por ejemplo, a un noúmeno, a una sustancia infinita). Se conoce la diferencia entre una *oración* inteligible y una ininteligible, pero es difícil explicar qué significa decir que, por ejemplo, las mesas y las sillas son inteligibles pero no lo es Dios (o viceversa). La jerga del positivista, el llamado modo de expresión formal, es más satisfactorio porque trata la inteligibilidad como una propiedad de expresiones lingüísticas en vez de una propiedad de cosas. Con ello convierte la metafísica en filosofía del lenguaje, alineándola con la descripción que hace Derrida del sueño nuclear de la filosofía.

Utilizando esta jerga puede decirse que el problema común a todos los filósofos que he citado, de Parménides a A.J. Ayer, es que continuamente se sienten tentados a decir «las condiciones que ha-

16 de la 172). Si se considera esto como definición del sentido en que el propio Derrida utiliza el término *rostro*, puede interpretarse que el *rostro* significa «el tipo de cosa que los filósofos necesitan pero no pueden tener». Pero no estoy seguro de que deba interpretarse así.

cen inteligible una expresión son...», a pesar de que esa propia proposición no satisface las condiciones que numera. Así, Aristóteles no debió decir que ningún término es inteligible a menos que el intelecto potencial pueda volverse idéntico a su referente, pues ello volvería ininteligible al término «materia». Aristóteles tiene que utilizar ese término para explicar, entre otras cosas, lo que es el intelecto potencial. Kant no debió decir que ningún término tiene significado a menos que equivalga a un contenido mental que es la síntesis de las intuiciones sensoriales por medio de un concepto, pues eso convertiría en ininteligible al término «noúmeno». Los positivistas no deberían decir que ningún enunciado es significativo excepto en determinadas condiciones, a menos que la observación satisfaga aquellas condiciones.

He repasado estos ejemplos para detallar la descripción de Derrida del sueño nuclear de la filosofía. La filosofía, definida por el sueño de encontrar la única metáfora verdadera, tiene que apuntar a algún enunciado de la forma «ninguna expresión lingüística es inteligible a menos que...». Además, este enunciado debe formar parte de un vocabulario que sea *cerrado*, en el sentido de que el enunciado sea aplicable a sí mismo sin paradoja. Un vocabulario filosófico no sólo debe ser *total*, en el sentido de que cualquier cosa expresable literal o metafóricamente en cualquier otro vocabulario puede decirse literalmente en él, sino que debe hablar de *sí mismo* con la misma «legibilidad garantizada» que tiene para todo lo demás.

3. *Apertura literaria*

Una vez realizada esta presentación más detallada del sueño de la filosofía, puedo volver ahora a Derrida y decir que su gran tema es la imposibilidad del cierre. A Derrida le gusta mostrar que cuando un filósofo configura primorosamente un nuevo modelo de esfera redondeada de Parménides, siempre hay algo que se queda fuera o que sale. Siempre hay un suplemento, un margen, un espacio en el que se escribe el texto de la filosofía, un espacio que forma las condiciones de inteligibilidad y la posibilidad de la filosofía. «Más allá del texto filosófico no hay un margen en blanco, virgen, vacío, sino otro texto, una urdimbre de diferencias de fuerzas sin un centro de referencia». Derrida quiere hacernos conscientes de ese texto dejándonos «pensar una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *archia [sic]*, sin *telos*, una escritura

que subvierte absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología» (*MP*, págs. xxiii, 67).

Sólo si conseguimos semejante escritura estaremos en condiciones de hacer lo que quiere hacer Derrida con la filosofía, a saber «pensar —de la forma más fiel e interior— la genealogía estructurada de los conceptos de la filosofía, pero al mismo tiempo determinar —desde un cierto exterior que es incalificable o innombrable por la filosofía— lo que esta historia ha sido capaz de disimular o prohibir».[10]

Semejante escritura sería literatura ya no opuesta a la filosofía, literatura que subsumiese e incluyese a la filosofía, la literatura coronada reina de una infinita textualidad indiferenciada. Derrida afirma que «la historia de las artes literarias [ha estado vinculada a] la historia de la metafísica» (*Pos*, pág. 11) —vinculada, presuntamente, como la variable dependiente con la independiente. Cree que la historia de la metafísica, la tradición ontoteológica, ha apresado a todo el resto de la cultura, incluso a la ciencia.[11] Así, lo que queda al otro lado de lo que concibe como una «transformación total» de nuestra cultura será una escritura caracterizada por una interminabilidad consciente de sí misma, una apertura consciente de sí, una falta de cierre filosófico consciente de sí misma (véase *Pos*, pág. 20).

A Derrida le gustaría escribir de este nuevo modo, pero se ve incurso en un dilema. Puede o bien olvidarse de la filosofía al igual que el esclavo liberto se olvida de su amo, demostrando su olvido por su propia actividad espontánea despreocupada, o bien puede insistir en sus derechos sobre el amo, en la dependencia dialéctica del texto de la filosofía con respecto a sus márgenes. Cuando apresa el primer cuerno y se olvida de la filosofía, su escritura pierde enfoque y objeto. Si ha habido alguna vez un escritor cuyo *tema* fuese la filosofía, éste es Derrida. Su tema nuclear es la forma en que el sueño de la filosofía se convierte en pesadilla justo en su clímax: justo cuando todo está atado, cuando se ha revelado ininteligible toda otra forma de hablar distinta a la del filósofo, cuando la esfera se está redondeando armoniosamente, cuando se están reuniendo las mitades aristofánicas, cuando se están interpenetrando y fusionando en éxtasis, algo va terriblemente mal. Se presenta la paradoja de

10. Derrida, *Positions*, trad. Bass (Chicago, 1981), pág. 6; todas las posteriores referencias a esa obra irán entre paréntesis en el texto, con la abreviatura *Pos*.

11. Véase *Pos*, pág 35, donde Derrida habla de «liberar [a la ciencia] de las ataduras metafísicas que desde sus inicios han condicionado su definición y movimiento».

la autorreferencia; lo reprimido ininteligible retorna como condición de lo inteligible. Derrida alcanza su mayor altura cuando cuenta estas tragicomedias. Pero este segundo cuerno tiene una desventaja: recordar la filosofía, contar este relato una y otra vez, es casi volver a lo que hacen los filósofos —proponer alguna generalización de la forma «todo intento de formular un vocabulario único, total y cerrado necesariamente...».

Obviamente Derrida está en peligro de hacerlo cuando produce una nueva jerga metalingüística, llena de palabras como *trace* y *différence*, y la utiliza para decir cosas de aspecto heideggeriano como «sólo sobre la base de la *différence* y su "historia" podemos conocer supuestamente quiénes somos y dónde estamos "nosotros"» (*MP*, pág. 7). En la medida en que Derrida intenta proporcionar argumentos en favor de tesis como «la escritura es anterior al habla» o «los textos se desconstruyen a sí mismos» —todos aquellos eslóganes que sus seguidores tienen la tentación de considerar como «resultados de la indagación filosófica» y como la base de un método de lectura— traiciona su propio proyecto. Los peores fragmentos de Derrida son aquellos en los que empieza a imitar aquello que odia y empieza a decir que ofrece «análisis rigurosos». Los argumentos sólo funcionan si el hablante y su auditorio comparten un vocabulario en el cual establecer las premisas. Filósofos tan originales e importantes como Nietzsche, Heidegger y Derrida están forjando nuevas formas de hablar, y no realizando sorprendentes descubrimientos filosóficos sobre otras antiguas. En consecuencia, no es probable que su argumentación sea buena.[12]

12. En su obra antes citada, Culler intenta conservar algunos de los argumentos de Derrida (y, ¡ay!, uno de los peores argumentos de Nietzsche) y Searle le ha criticado por ello (véase «*The word turned upside down*,» New York Review of Books, 27 oct. 1983, págs.74-79). Creo que Searle tiene razón al decir que muchos de los argumentos de Derrida (por no decir nada de algunos de los de Nietzsche) son simplemente horribles. Señala con agudeza que muchos de ellos dependen del supuesto de «que a menos que pueda formularse una distinción de forma rigurosa y precisa no es en realidad distinción alguna». Pero creo que Searle hipersimplifica la situación dialéctica y, así, comprende erróneamente y subestima tanto el libro de Culler como el proyecto de Derrida. Afirma que Derrida comparte con Edmund Husserl el supuesto de que, a menos que se proporcionen «fundamentos [de conocimiento]» filosóficos, «algo se pierde, se socava o se pone en cuestión» (pág. 78). Pero Derrida no se interesa por la búsqueda de fundamentos del conocimiento, excepto como un ejemplo local de la idea de filosofía como una especie de ciencia universal que puede «situar» todas las demás actividades culturales describiéndolas en un vocabulario peculiarmente claro y transparente —un vocabulario que aprehende firmemente el mundo haciendo posible una precisión y rigor intrínsecos (en oposición a simplemente hacerlo posible para resolver determinados problemas planteados en una tesitura histórica contingente; véase la n. 7 *supra*).

Es precisamente esta concepción de la filosofía la que presupone el muy husser-

Un cuerno del dilema que he venido esbozando consiste en no decir nada sobre la filosofía y en su lugar mostrar qué aspecto tiene la literatura tan pronto se la libera de la filosofía. El otro cuerno del dilema consiste en derrotar a los filósofos en su propio juego formulando una crítica general de su actividad —algo comparable a la crítica de Parménides a la Senda de la Opinión, o a la crítica de las ideas confusas por Spinoza, o a la búsqueda de lo incondicionado por parte de Kant, o de la ausencia de sentido cognitivo por parte de Ayer. Puede resumirse el dilema diciendo que cualquier nuevo tipo de escritura que carezca de *archai* y de *telos* también carecerá de *hypokeimenon*, carecerá de objeto. Así, a fortiori, no nos dirá nada sobre filosofía. O bien, si nos habla sobre filosofía, tendrá *archai*, a saber, la nueva jerga metafilosófica, en términos de la cual describimos y diagnosticamos el texto de filosofía. También tendrá un *telos*, que encapsule y distancie a aquel texto. Así, la prensión del segundo cuerno producirá un cierre filosófico más, un metavocabulario más que pretende un status superior, mientras que la prensión del primer cuerno nos dará apertura, pero más apertura de la que en realidad deseamos. La literatura que no conecta con nada, que carece de objeto y de tema, que carece de una moraleja y de un contexto dialéctico, no es más que bla bla bla. No se puede tener una base sin una figura, un margen sin una página de texto.

4. Derrida y Heidegger

Derrida es muy consciente de este dilema. La mejor forma de ver cómo se enfrenta a él es verle luchar por diferenciarse de Heidegger.

---

liano elogio de Searle a la «claridad, rigor, precisión, globalidad teórica y, sobre todo, contenido intelectual» que considera característico de la actual «edad de oro de la filosofía del lenguaje», realzada por la labor de «Chomsky y Quine, de Austin, Tarski, Grice, Dummett, Davidson, Putnam, Kripke, Strawson, Montague, y otra docena de autores de primera línea». Cuando Searle afirma que su obra está «escrita a un nivel enormemente superior al de la filosofía desconstructiva» (pág. 78), está ensayando exactamente el tipo de apoteosis de los problemas de manual actualmente conocidos, y de los estilos dominantes en un núcleo disciplinario local, del que con razón se mofaron Nietzsche y Derrida. Está realizando justamente el tipo de suposición de Derrida en su examen de Austin (véase n. 3 *supra*), a saber, que un autor que trabaja en una tradición no conocida debe estar necesariamente intentando (y fracasando en) hacer el tipo de cosa que están haciendo los autores más conocidos para uno. La idea de que existe algo denominado «contenido intelectual», mensurable por normas universales y ahistóricas, vincula a Searle con Platón y Husserl, y le distancia de Derrida. La debilidad del tratamiento de Derrida por parte de Searle es que éste entiende que aquél está realizando filosofía amateur del lenguaje en vez de formulando cuestiones metafilosóficas sobre el valor de semejante filosofía.

Derrida cree que Heidegger es el mejor ejemplo de alguien que intentó y fracasó en hacer lo que el propio Derrida desea hacer —escribir no filosóficamente acerca de la filosofía, llegar a ella desde fuera, ser un pensador postfilosófico. A la postre, Heidegger decidió que «aún prevalece una consideración hacia la metafísica incluso en la intención de superarla. Por ello nuestra tarea es abandonar toda superación, y dejar a la metafísica a sí misma».[13] Pero Heidegger nunca pudo seguir su propio consejo. Pues sólo tuvo un único tema: la necesidad de superar la metafísica. Tan pronto este tema resultó ser engañoso, se quedó mudo. Heidegger estaba tan obsesionado por la necesidad de despertar del sueño de la filosofía que su obra se convirtió en una monótona insistencia en que todo el mundo, incluso Nietzsche, lo había soñado.

Creo que Derrida estaría de acuerdo con esta línea de crítica de Heidegger pero desearía llevarla más lejos. En su opinión, las palabras mágicas de Heidegger, palabras como *Sein* y *Ereignis* y *Alētheia*, son intentos por llevar el éxtasis culminante del sueño a la vida despierta, por obtener la satisfacción del cierre filosófico retirándose al mero sonido de las palabras, palabras que no reciben el sentido por el uso sino que poseen fuerza precisamente por la falta de uso. Así Derrida cita la afirmación de Heidegger de ««para nombrar la naturaleza esencial del Ser..., el lenguaje tendría que encontrar una única palabra, la única palabra».[14] Derrida replica diciendo «no habrá un único nombre, aunque fuese el nombre de Ser. Y debemos pensar esto sin *nostalgia*». Prosigue diciendo que debemos hacerlo sin «el otro lado de la nostalgia, lo que llamaré la *esperanza* heideggeriana» (*MP*, pág. 27).

En este pasaje y en otros, Derrida se ve a sí mismo situado a hombros de Heidegger, y viendo más allá de éste:

> lo que he intentado hacer no hubiese sido posible sin el planteamiento de las cuestiones de Heidegger... no hubiese sido posible sin la atención a lo que Heidegger denomina la diferencia entre el Ser y los seres, la diferencia óntico-ontológico que, en cierto sentido, sigue no meditada por la filosofía. Pero a pesar de esta deuda con el pensamiento de Heidegger, o más bien debido a ella, intento ubicar en el texto de Heidegger... los signos de un anhelo de la metafísica, o de lo que él denomina la onto-teología [*Pos*, págs. 9-10].

13. Heidegger, *On Time and Being*, trad. Joan Stambaugh (Nueva York), pág. 24.
14. Véase Heidegger, *Early Greek thinking*, trad. de David Farrell Krell y Frank A. Capuzzi (Nueva York, 1975), pág. 52.

Derrida considera que Heidegger nunca fue más allá de un grupo de metáforas que compartió con Husserl, el grupo que sugiere que estamos todos en posesión de la «verdad del Ser» en nuestro fuero más íntimo, y que simplemente se nos ha de recordar lo que hemos olvidado, recordar aquellas palabras «*más elementales*» que se han rescatado de la metafísica para el pensar.[15] Esta idea de que existe algo denominado «la verdad del Ser» le parece a Derrida el vínculo oculto entre la búsqueda filosófica tradicional de un vocabulario total, único y cerrado y la búsqueda de palabras mágicas y únicas por parte del propio Heidegger.[16]

Derrida diagnostica en Heidegger «el dominio de toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, una metafórica que asocia la proximidad del Ser a los valores de la vecindad, el cobijo, la casa, el servicio, la reserva, la voz y la escucha» (*MP*, pág. 130). Heidegger puede haber renunciado a las actuales metáforas platónicas de la visión en favor de metáforas auditivas de llamada y escucha, pero según Derrida este cambio no se evade del círculo de las nociones interexplicables que unen a la tradición ontoteológica con su crítica insuficientemente radical. «La valorización del lenguaje hablado —afirma— es constante y masiva en Heidegger» (*MP*, pág. 132, n. 36). Así Derrida intenta describir en ocasiones su propia aportación en términos de la diferencia entre las metáforas comunes al ver y el oír y las que pueden formarse alrededor de la *escritura*.[17]

La interpretación de Heidegger por Derrida sugiere la siguiente imagen: el primer Heidegger detecta una semejanza fatal entre Platón y Hegel (a pesar del historicismo de Hegel); el último Heidegger detecta una similitud fatal entre ambos, Nietzsche y su propia filosofía temprana. Derrida percibe una similitud fatal entre los cuatro y la filosofía tardía de Heidegger. De este modo encontramos a Hegel, Nietzsche, Heidegger, Derrida y a los comentaristas

15. Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. inglesa, pág. 262.

16. Sin embargo Derrida reconoce que Husserl se equivocó en interpretar *Ser y Tiempo* «como una desviación antropologista de la fenomenología transcendental» y que Heidegger, en su obra posterior, renunció implícitamente a su anterior pretensión cuasi-fenomenológica de estar explicando una «vaga comprensión promedio del Ser» universalmente humana (*MP*, págs. 118, 124).

17. Creo que ésta es una predilección caprichosa por su parte. Como se advierte en «Limited inc.», «el primado de la escritura» no va más allá de la afirmación de que determinados rasgos universales de todo discurso se ven con más claridad en la escritura que en el habla. Creo ahora que tomé demasiado en serio el contraste habla-escritura en un ensayo sobre Derrida que escribí hace unos años (véase «La filosofía como tipo de escritura: un ensayo sobre Derrida», incluido en mi libro *Consecuencias del pragmatismo*).

pragmáticos de Derrida como yo mismo pugnando por el puesto de primer antiplatonista realmente *radical* de la historia. Este intento algo ridículo por ser el más no-platónico ha dado pie a la sospecha de que, al igual que tantos muñecos de cuerda, los filósofos de este siglo están aún realizando las mismas tediosas inversiones dialécticas que realizó Hegel hasta el aburrimiento en la *Fenomenología*, las inversiones que Kierkegaard denominaba gustosamente «trampas caninas». La única diferencia puede ser que ahora todo el mundo está intentando alejarse cada vez más del conocimiento absoluto y del cierre filosófico, en vez de avanzar cada vez más hacia ellos.

Derrida es muy consciente del peligro de que, a pesar de esta diferencia, podemos estar condenados (como lo expresó Foucault) a encontrar a Hegel esperando pacientemente al final de cualquier camino que tomemos (incluso si caminamos hacia atrás). Pero cree que tiene una forma de apearse del camino. Derrida distingue entre la forma de abordar la tradición por parte de Heidegger, que describe diciendo que es «proyectar contra el edificio los instrumentos o piedras existentes en la casa», y el intento de «cambiar de terreno, de forma discontinua y abrupta, situándose uno mismo brutalmente fuera, y afirmando un corte y diferencia absolutos» (*MP*, pág. 135).

Ninguno de éstos —opina— basta por sí mismo. Mi anterior presentación del dilema al que se enfrenta Derrida puede ayudarnos a ver el porqué. De acuerdo con la primera alternativa, no se puede evitar continuar una vieja conversación, con unos *archai*, *telos*, etc., bastante semejantes. De acuerdo con la segunda alternativa, no se puede decir todo acerca de la filosofía, porque se ha perdido contacto con el objeto. Uno no puede decir que está hablando sobre la tradición filosófica si ninguna de las palabras que utiliza está en relaciones de inferencia con algunas de las palabras utilizadas por aquella tradición. O bien uno interpreta lo que ha dicho la tradición, y con ello sigue página abajo, o bien no, y entonces se encuentra uno en los márgenes, ignorando la filosofía y siendo ignorado por ella.

Derrida propone no ir entre los cuernos de este dilema sino entrelazar los cuernos en una doble hélice sin fin. Afirma que «una nueva escritura debe tejer y entrelazar estos dos motivos de desconstrucción. Lo que equivale a decir que hay que hablar varios lenguajes y producir varios textos a la vez» (*MP*, pág. 135). No está muy claro por qué esto sería de utilidad. Lo más que se me ocurre sobre las razones por las que Derrida *cree* que puede ser de utilidad es que

desea invocar la distinción entre *conexiones inferenciales* entre *enunciados*, las conexiones que dan su significado a las palabras utilizadas en aquellos enunciados, y *asociaciones no inferenciales* entre *palabras*, asociaciones que no dependen de su uso en enunciados.[18] Al igual que Heidegger parece pensar que si atendemos a las primeras, nos veremos atrapados en nuestra actual forma de vida ontoteológica. De este modo —puede inferir— hemos de cortar con el significado, concebido a modo de Wittgenstein-Saussure como un juego de diferencias *inferenciales*, y pasar a algo como lo que Heidegger denominó «fuerza», el resultado de un juego de diferencias *no* inferenciales, el juego de *sonidos* —o, simultáneamente con el cambio de lo fónico a lo escrito, al juego de caracteres escritos, de quirografía y tipografía.

La distinción entre ambos tipos de juego de diferencia es la distinción entre el tipo de capacidades que se necesitan para escribir la gramática y el léxico de un lenguaje y el tipo que se necesitaría para hacer chistes en ese lenguaje, para construir metáforas en él, o para escribir en él en un estilo distinguido y original en vez de escribir simplemente *de forma clara*. La claridad y transparencia ansiada por los machos metafísicos razonadores puede concebirse como una forma de suponer que sólo importan las conexiones inferenciales, porque sólo ellas son relevantes para la argumentación. Según esta perspectiva, las palabras sólo importan porque con ellas uno forma proposiciones, y así *argumentos*. A la inversa, en el «marco de referencia de Hartman... en el que las palabras figuran como palabras (incluso como sonidos)», importan incluso si nunca se utilizan en una oración indicativa.

Sin embargo, la distinción entre conexiones inferenciales y asociaciones no inferenciales es tan borrosa como la distinción entre una palabra y una proposición, o como la existente entre lo metafórico y lo literal. Hay un *continuum* entre metáforas tan muertas que

18. Permítaseme aclarar la distinción mediante un ejemplo. No se puede utilizar el término «ángulo» correctamente, conocer el significado de esa palabra, a menos que uno pueda utilizar también muchas otras palabras como «línea», «cuadrado», «círculo», etc. En particular, nuestro conocimiento del significado de «ángulo» consiste sustancialmente en la capacidad de pasar rápidamente de la premisa «está en un ángulo» a las conclusiones «está donde se encuentran varias líneas», «está en una esquina», etc. Una vez más hemos de ser capaces de pasar de «es un círculo» a «no tiene ángulos». Sin embargo, uno consideraría que ha captado tanto el uso y el significado, aunque su oído fuese demasiado perezoso para advertir las asociaciones no inferenciales de «ángulo», «Inglaterra», «ángel», «anglicano», etc. Se pueden hacer inferencias rápidas tanto en inglés como en latín, y sin embargo no captar el chiste cuando, en *1066 and all that*, la observación del Papa a los escolares ingleses («non angli, sed angeli») se traduce por «no ángeles, sino anglicanos».

podrían incluirse en un diccionario como sentidos «literales» alternativos y metáforas tan fervientes como para no ser más que chistes privados ininteligibles. Pero Derrida tiene que hacer algo con todas estas distinciones. Tiene que hacer que parezcan lo suficientemente tajantes que pueda resultar sorprendente ignorarlas. Para que pueda parecer efectiva esta táctica de hablar varios lenguajes a la vez, de producir varios textos a la vez, tiene que afirmar que es algo que sus antecesores no han hecho por sí mismos. Tiene que afirmar que su práctica, así como su teoría, ha desechado la metáfora, que sólo ha dependido del conocimiento de conexiones inferenciales, y que él está haciendo algo original al entretejer estas conexiones con asociaciones no inferenciales. Tendrá que pensar que mientras que Heidegger, y todos los autores situados en la tradición, simplemente reordenaron las conexiones inferenciales entre oraciones y con ello simplemente reconstruyeron el mismo edificio en el mismo terreno, él está consiguiendo cambiar el terreno al recurrir, por vez primera, a asociaciones no inferenciales. O, al menos, tendrá que decir que es el primero en haberlo hecho de forma plenamente consciente.

5. *Leer varios textos a la vez*

A partir de esta interpretación de cómo Derrida piensa que puede hacer lo que Heidegger no pudo hacer, de cómo espera escapar de la tradición en vez de enredarse con ella como hizo Heidegger, deseo formular dos críticas a su intento. En primer lugar, sencillamente no es cierto que la secuencia de textos que configuran el canon de la tradición ontoteológica haya estado presa de una metafórica que ha permanecido inmutable desde los griegos. Esta secuencia de textos, como la que constituye la historia de los tratados de astronomía, o de la épica, o del discurso político, se ha caracterizado por la habitual alternancia entre momentos «revolucionarios», «literarios», «poéticos» e interludios normales, banales y constructivos. El hablar varios lenguajes y escribir varios textos a la vez es precisamente lo que han hecho todos los pensadores importantes, revolucionarios y originales. Los físicos, políticos y filósofos revolucionarios siempre han tomado las palabras y les han dado nueva forma. Con ello han dado a sus encolerizados oponentes conservadores la razón de acusarles de introducir extraños sentidos nuevos a expresiones conocidas, de juguetear frívolamente, de no seguir las reglas, de utilizar la retórica en vez de la lógica, la imagi-

nación en vez de la argumentación. Las etapas «de la historia del Ser» que expone Heidegger se caracterizan, como dice el propio Heidegger, por la pretensión de algunas personas (unas veces irónicamente y otras engañándose a sí mismas) de decir lo mismo de siempre dándole un efecto subversivo a las palabras antiguas. Considérese, a este respecto, el uso de la *ousia* por Aristóteles, el uso de *res* por Descartes, el de «impresión» por Hume, el de «juego» por Wittgenstein, el de «simultáneo» por Einstein, y el de «átomo» por Bohr.

Si la ciencia fuese tan literal y metódica como ha pretendido a la filosofía de la ciencia, y si la filosofía fuese en tan gran medida cuestión de resolver problemas, analizar conceptos y contemplar ideas como en ocasiones se ha soñado, sería posible establecer una distinción entre filosofía y literatura o entre ciencia y literatura paralela a la distinción entre lo universal y literal, por un lado, y lo idiosincrásico y metafórico, por otro. Entonces podría uno, como Derrida, intentar levantar el terreno sustituyendo la distinción entre conexiones inferenciales y asociaciones no inferenciales por estas distinciones. Pero, al igual que la historia de la ciencia no se parece mucho a como la ha descrito el empirismo o el racionalismo, la historia de la filosofía no se parece mucho a lo que esperó podría ser el sueño nuclear de la filosofía. Una cosa es decir que tradicionalmente se ha explotado la distinción metafórico-literal para distinguir la filosofía de la literatura, si esto significa que se han construido dos tipos ideales con la ayuda de esta distinción. Otra distinta es decir que los ámbitos de la cultura demarcados por los criterios bibliográficos habituales como «literatura» y «filosofía» tengan mucho que ver con estos tipos ideales.

La física y la metafísica importantes y revolucionarias han sido siempre «literarias» en el sentido de que han afrontado el problema de introducir una nueva jerga y dejar de lado los juegos de lenguaje en vigor. Si no siempre han sido «violentas» y «brutales», es porque en ocasiones han sido cívicas y dialogantes, y no porque hayan permanecido atrapadas en una metafórica estéril. Los contrastes derridanos entre reconstruir el edificio y levantar el terreno, entre conexiones inferenciales y asociaciones no inferenciales, no pueden afilarse para satisfacer los propósitos de Derrida. Tan pronto como uno se separa de los sueños y de los tipos ideales para remitirse a las narrativas que rastrean la historia de los géneros, se desvanecen todas estas distinciones.

No puedo probar este extremo sin crear realmente semejante narrativa, pero permítaseme formular un argumento que puede

apoyar mi afirmación. Considérese el problema abstracto de cómo puede uno «escapar» alguna vez de un vocabulario o de un conjunto de supuestos, de cómo evitar caer «preso» en un lenguaje o una cultura. Supongamos que existe un consenso universal en una comunidad acerca de «las condiciones de expresión lingüística inteligible» o de «el único vocabulario en el que es permisible hablar». Supongamos entonces que alguien en esa comunidad pretende decir que hemos cometido un error —que en realidad esas condiciones o criterios, o aquel vocabulario, eran erróneos. Fácilmente se desecharía esta sugerencia revolucionaria. Pues o bien se formularía en obediencia a las antiguas condiciones o criterios, en el antiguo vocabulario, o bien no. Y en caso afirmativo, sería incongruente por autorreferencia. En caso negativo sería ininteligible, irracional, o ambas cosas a la vez. Derrida habla como si este elegante dilema de manual fuese real, como si hubiese una fuerza terrible y opresora denominada «la metafórica de la filosofía» o la «historia de la metafísica» que esté haciendo la vida imposible no sólo a los ingeniosos aficionados a los juegos de palabras como él sino al conjunto de la sociedad. Pero las cosas no están tan mal, excepto en circunstancias especiales, circunstancias del tipo que crearon la Inquisición y, más recientemente, el KGB. El discurso de la física, la metafísica y la política es considerablemente más moldeable que eso. No sólo no existe un consenso universal sobre las condiciones de inteligibilidad o los criterios de racionalidad, sino que nadie pretende siquiera que lo haya, excepto como recurso retórico ocasional y bastante poco eficaz. El discurso de la cultura superior ha sido, sobre todo en los dos últimos siglos, considerablemente más fluido y locuaz de lo que se desprendería de leer a Heidegger o a Derrida.

Para resumir esta primera crítica de Derrida, creo que suscita efectivamente dos sueños, dos tipos ideales, y los contrapone con eficacia. Pero este mundo ideal y onírico, con sus contrastes entre texto y margen, nativos y foráneos, el mismo terreno y el terreno nuevo, no tiene mucho que ver con las formas de vida intelectual actuales. Esto me lleva a mi segunda crítica: si se desea retorcer los cuernos del dilema artificial que construye Derrida y formar un sacacorchos, puede hacerse simplemente *leyendo* varios textos a la vez, en contraposición a *escribiendo* varios textos a la vez. En realidad, uno puede afirmar que ha estado haciendo precisamente esto durante bastante tiempo. Este género de escritura que ilustra el sueño de la filosofía, que culmina en afirmaciones como «toda expresión lingüística inteligible debe...» o bien «todo discurso racional

debe...», constituye sólo una pequeña parte de la historia de la filosofía. Ese particular género se ha leído cada vez con mayor ironía y distanciamiento en los últimos siglos. Pues está siendo leído por personas que han leído no sólo otros géneros filosóficos sino también muchos de los diversos géneros de escritura restantes englobados bajo el rótulo de «literatura». Un lector actual típico de Parménides, Spinoza, Kant, Hegel y Ayer será también un lector de Heráclito, Hume, Kierkegaard, Austin, Freud, Borges, Joyce, Nabokov, Wallace, Stevens —y, asimismo, de Jean Genet. En *Glas*, Derrida ha hablado sin duda varios lenguajes a la vez, escrito varios textos a la vez, creado un tipo de escritura que no tiene *archai*, ni *telos*, etc. Pero está haciendo de forma brillante y con extensión algo que la mayoría de sus lectores han estado haciendo espasmódicamente y con dificultad en su cabeza. No es pequeña hazaña plasmar algo así en el papel, pero lo que encontramos en *Glas* no es un terreno nuevo. Es una presentación realista de un terreno en el que hemos venido acampando desde hace un tiempo.

Puedo formular esta segunda crítica en términos más generales diciendo que la mayoría de los intelectuales contemporáneos viven en una cultura conscientemente carente de *archai*, de *telos*, de teología, teleología u ontología. Por eso no es tan claro que necesitemos «un nuevo tipo de escritura» para pensar lo que «la genealogía estructurada de los conceptos de la filosofía... ha sido capaz de disimular o prohibir». Gran parte de la presentación que hace Derrida de su punto de vista depende, como ya he dicho, de la idea de que la literatura, la ciencia y la política han estado vedadas de hacer diversas cosas por «la historia de la metafísica». Esta idea se reitera en la afirmación de Heidegger de que la historia del género que ha buscado un lenguaje total, único y cerrado es nuclear a toda la gama de posibilidades humanas en el Occidente actual. Esta afirmación parece muy poco plausible.

La única justificación que parece tener es que Occidente está empeñado en hablar mucho sobre la necesidad de ser *wissenschaftlich*, «riguroso» u «objetivo». Pero, aparte de unos pocos profesores de filosofía que (como Searle) gustan de insistir en los «hechos palmarios» y de otros (como yo mismo) que gustan de revocar esta noción de facticidad, nadie vincula estos términos con el sueño de un vocabulario total, único y cerrado. Tanto los esfuerzos de Searle como los míos propios pueden ser ahora irrelevantes para la cultura superior actual —igual que los voceros profesionales (*wowsers*) (T.) y los ateos profesionales, que atacan y contraatacan sobre la cuestión del rezo matutino en las escuelas públicas, son irrelevantes

para la política norteamericana. En la actualidad, palabras como «científico» u «objetivo» se han desgastado hasta el punto de que la mayoría de las personas se limitan a entender por ellas «la forma en que hacemos las cosas por aquí». Determinadas subculturas utilizan palabras como «radical» o «subversivo» con el mismo sentido. Ambos grupos de términos son expresiones convencionales de aprobación, cuya especificidad y significado vienen dados por su contexto sociológico de uso más que por sus vínculos con un proyecto de totalización.

6. Escribir acerca de la interminabilidad

Ya dije anteriormente que en ocasiones Derrida ha ilustrado cómo huir de la jaula de hierro de la tradición invocando asociaciones no inferenciales y que en otras ocasiones lo hizo escribiendo en tono polémico. Hasta aquí mis críticas se han centrado en su explicación de por qué hace lo primero. Quiero ahora considerar brevemente esta última táctica y desarrollar mi anterior idea de que Derrida no puede *polemizar* sin convertirse él mismo en metafísico, en un postulador más del título de descubridor de un vocabulario primigenio y más profundo.

Este peligro acecha en pasajes como el siguiente, en que Derrida está explicando por qué el término «ser» de Heidegger no consigue distanciarse de la tradición, y sugiere que sí pueden hacerlo términos como *différance* y *trace*:

> Como el ser no ha tenido nunca un «significado», nunca se ha pensado o expresado como tal, excepto disimulándose a sí mismo en los seres, entonces *différance*, de una determinada y muy extraña forma (es) «más antiguo» que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. Cuando tiene esta edad puede denominarse el juego del rastro. El juego de un rastro que no pertenece ya al horizonte del ser, pero cuyo juego transporta y abarca el significado de ser... Este tablero desfondado en el que se pone a jugar el ser carece de mantenimiento alguno y de profundidad [*MP*, pág. 22].

Pasajes semejantes resultan excitantes en un buen estilo arcaizante, dialéctico, hegeliano. Sugieren que finalmente hemos conseguido ver más allá del horizonte conocido, más allá de la superficie conocida, detrás del supuesto origen, y que así finalmente hemos conseguido cerrar el último círculo, superar la última tensión dialéctica, etc. Por ello, suscitan el siguiente tipo de objeción:

> La gramática derridana está «modelada», en sus grandes líneas, según la metafísica heideggeriana, a la cual intenta «desconstruir» sustituyendo la «presencia del *logos*» por la anterioridad de un rastro; se constituye a sí misma como una ontoteología basada en el rastro como «fundamento», «base» u «origen» (*Pos*, pág. 52).

A esta objeción Derrida responde indignado lo siguiente:

> ¿Cómo va a seguir uno el modelo de aquello que desconstruye? ¿Puede hablarse con tanta ligereza de *metafísica* heideggeriana? Pero, sobre todo (porque estas dos primeras eventualidades no son absurdas en sí, aún cuando lo sean aquí), ¿no he repetido sin cesar —y me atrevería a decir que he demostrado— que el rastro no es ni un fundamento... ni un origen y que en ningún caso puede proporcionar una ontoteología manifiesta o encubierta?... Esta confusión... consiste en volver contra mis textos críticas que uno se ha olvidado estaban primero en ellos y se han tomado de ellos [*Pos*, pág. 52].

Esta respuesta es muy inquietante. Sería mas derridano preguntar cómo podría *evitarse* seguir el modelo de aquello que uno desconstruye. En el caso de una metafórica tan grande y dispersa como la de la filosofía, parece muy improbable que uno consiga hablar de sus predecesores sin usar término alguno que sea interexplicable con los términos que éstos utilizaron. En particular, es asombroso cómo puede hablar Derrida de haber *demostrado* que «el rastro no es ni un fundamento... ni un origen» o cómo puede determinar cuál es «más antigua», la *différance* o la verdad del ser. Quienes desean dejar a un lado la metafísica de la presencia no deberían hablar de *demostrar*. Quienes están intentando quitarse de encima la metafórica de la tradición no deberían preocuparse por determinar qué es más antiguo.

Considérese a este respecto la afirmación de Derrida de que «el movimiento de la *différance*... es la raíz común de todos los conceptos de oposición que caracterizan nuestro lenguaje, como —por citar sólo algunos ejemplos— sensible/inteligible, intuición/significación, naturaleza/cultura, etc. (*Pos*, pág. 9). Señálese que aquí «raíz común» no significa «causa de» o «forma primitiva de». Pues el movimiento de la *différance*, al igual que el de *rastro*, no puede ser ni un fundamento ni un origen. Ni debería significar «rasgo común de». Si significase eso, la *différance* sería un término perfectamente común que estaría en relación con las diversas oposiciones que constituyen la metafórica de la filosofía, igual que el término «pájaro» está en re-

lación con el águila, el avestruz y el gorrión. Pero Derrida nos dice, una y otra vez, que *différance* no es «ni un término ni un concepto».

Sin embargo, esto no es cierto. La primera vez que Derrida utilizó esa secuencia de letras era, en realidad, no una palabra sino sólo un error de ortografía. Pero hacia la tercera o cuarta vez que la utilizó, se había *convertido* en una palabra. Después de todo, todo lo que a un vocablo o inscripción le hace falta para convertirse en palabra es un lugar en un juego de lenguaje. Entonces es ya efectivamente una palabra muy conocida. Cualquier teórico de la literatura que confundiese *différance* con *différence* no advertiría la distinción, igual que un estudiante de teología del siglo V que confundiese *homoousion* y *homoiousion*. En cuanto al concepto, los nominalistas wittgensteinianos pensamos que tener un concepto es ser capaz de utilizar una palabra. Cualquier palabra que tenga un uso automáticamente significa un concepto. No puede *dejar de* hacerlo. No tiene objeto que Derrida nos diga que, puesto que *différance* «no puede ser elevada a palabra-patrón o a concepto-patrón, puesto que bloquea cualquier relación con la teología, se encuentra inmersa en la labor que la recupera mediante una cadena de otros «conceptos», otras «palabras», otras configuraciones textuales» (*Pos*, pág. 40). Para nosotros los wittgensteinianos, *cada* palabra se encuentra inmersa de este modo, y esta inmersión no constituye salvaguarda alguna contra la elevación. Derrida no puede adoptar simultáneamente la formulación del significado como juego de lenguaje para todas las palabras e intentar privilegiar algunas palabras mágicas como incapaces de un uso teológico.

Si tuviésemos que encontrar razón alguna en toda esta marginación de Hegel, desmagificación de Heidegger, esta huida a los márgenes, etc., hubiese sido mejor algo más que la reiteración de las críticas de Austin y Quine a la «idea» de Locke y de Condillac.[19] Una vez más, si Derrida desea «una estrategia general de desconstrucción», debe formular una que sea algo más que «evitar tanto una simple neutralización de las oposiciones binarias de la metafísica como la simple habitación en el campo cerrado de las oposiciones, confirmándolo». Semejante doble evitación puede conseguirse simplemente señalando que las oposiciones están ahí, y a continuación no tomándolas muy en serio. Esto es lo que ha venido haciendo la

19. Uno de los obstáculos que impidieron a Derrida comprender a Austin fue no advertir lo mucho que esta idea se extirpó de Oxford en los años 50, gracias a Gilbert Ryle. Uno de los obstáculos para la comprensión anglosajona de Derrida es el supuesto de que todo lo que puede estar haciendo éste es descubrir tardíamente lo que ya habían sabido Austin y Quine.

mayor parte de nuestra cultura desde hace tiempo. Nuestra cultura no sólo se ha elevado mediante un manantial burbujeante de juegos de palabras y metáforas; ha sido cada vez más consciente de no descansar sobre nada más sólido que semejante geiser.[20] Si todo lo que está diciendo Derrida es que debemos tomar menos en serio que Heidegger las metáforas muertas de la tradición filosófica, es justo responder que en sus propios primeros escritos él las toma bastante más en serio de lo que las tomó el último Heidegger.

7. *Conclusión*

En resumen, creo que se puede hacer un mejor uso tanto de los juegos de palabras de Derrida como de sus palabras mágicas si se abandona la idea de que existe algo llamado «filosofía» o «metafísica» que es nuclear a nuestra cultura y que ha estado radiando malas influencias hacia el exterior. Esto no quiere decir que los juegos de palabras no sean divertidos, o que las palabras no sean potentes, sino sólo que el tono de urgencia que las rodea está fuera de lugar. Uno sólo adoptaría este tono heideggeriano si pensase que los diversos descentramientos de los que habló Freud —los producidos por Copérnico, por Darwin y por él mismo— nos habían dejado aún pegados en el mismo lugar, el lugar en el que campan por sus respetos todas aquellas malas y viejas oposiciones binarias. Pero semejante concepción construye un espantajo de oposiciones que, afortunadamente, hace tiempo se han «nivelado hacia aquella ininte-

20. Para un ejemplo de esta actitud con respecto al progreso científico, véase la obra de Mary Hesse, *Revolutions and reconstructions in philosophy of science* (Bloomington, Ind., 1980). Hesse formula la observación crucial de que el análisis del progreso en términos de «convergencia» puede funcionar para las proposiciones pero que «no hay un sentido obvio en el que pueda mantenerse la convergencia de los *conceptos*» (pág. x). La sustitución de un conjunto de conceptos teóricos por otro, conceptos que no pueden definirse en sí mismos en términos de un lenguaje de observación dominante, es esencial para conseguir un mayor éxito predictivo, pero no hay forma de ver semejante sustitución como «acercarse cada vez más a la forma en que las cosas son en realidad» a menos que esto signifique simplemente «conseguir más fuerza predictiva». Si esto es todo lo que significa, no se puede explicar el éxito de la ciencia en términos de la noción de una mejor correspondencia con la realidad. En el capítulo 4 de su libro, «La función explicativa de la metáfora», Hesse sugiere que concibamos las teorías científicas como metáfora y llega a la conclusión de que «la racionalidad consiste simplemente en la continua adaptación de nuestro lenguaje a nuestro mundo en continua expansión, y la metáfora es sólo uno de los principales medios por los que esto puede conseguirse» (pág. 123). Yo he señalado que la perspectiva de Hesse puede ampliarse en tono deweyano hasta no dejar diferencia epistemológica entre la ciencia y el resto de la cultura. Véase mi «Reply to Dreyfus and Taylor» (y la discusión ulterior), *Review of metaphysics* 24 (sept., 1980): 39-56.

ligibilidad que a su vez opera como fuente de pseudoproblemas».[21] Heidegger pensó erróneamente que esto era un *in*fortunio. Pensó que había que devolver la fuerza a las «palabras más elementales». Concuerdo con Derrida que Heidegger está cayendo aquí en una nostalgia carente de objeto. Tenemos que crear nuestras propias palabras elementales, en vez de estilizar las griegas. Pero discrepo de su supuesto de que puede hacerse algo más con los restos nivelados de las antiguas palabras que divertirse con los intentos de construirlas de nuevo, intentos por hacer parecer reales los pseudoproblemas que producen. En la obra anterior y más polémica de Derrida, sus efectos dependían de hacerlos parecer reales y urgentes.

Sin atribuir al propio Derrida las opiniones y prácticas de sus más incautos seguidores, puede decirse no obstante que la idea de que la filosofía es nuclear a la cultura, una idea implícita en su obra temprana, ha animado a los críticos literarios a creer que Derrida ha descubierto la clave para desvelar el misterio de cualquier texto. En su forma extrema, esta creencia lleva a los críticos a considerar todo texto como un texto «acerca de» las mismas oposiciones filosóficas antiguas: tiempo y espacio, sensible e inteligible, sujeto y objeto, ser y devenir, identidad y diferencia, etc., justo cuando nosotros los pragmáticos terapeutas wittgensteinianos estábamos congratulándonos de haber librado al mundo culto de la idea de que estas oposiciones eran «profundas», justo cuando pensamos que habíamos nivelado y trivializado elegantemente esta terminología, encontramos que se anunciaba a los queridos y viejos «problemas de la filosofía» de manual como el orden del día oculto de nuestros poemas y novelas favoritos. Esto ha creado una situación social espinosa: nosotros los filósofos terapéuticos que intentamos disolver los problemas comprobamos ahora que nuestros viejos oponentes profesionales (por ejemplo, Searle) están de acuerdo con nuestros nuevos amigos interdisciplinares (por ejemplo, Culler). Ambos piensan que las distinciones de manual son terriblemente importantes. Los primeros quieren reconstruirlas y los últimos quieren desconstruirlas, pero ninguno de los dos se limita a tomarlas a la ligera, a «des-tematizarlas», a considerarlas sólo como algunos tropos más. Es importante que tanto los desconstructores como los realistas opinen que la metafísica —ese género de literatura que intentó crear vocabularios únicos, totales y cerrados— es muy importante. Ninguno de ellos puede permitirse admitir que, al igual que la épica, es un género que tuvo una distinguida evolución y una

21. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 262 (también citado *supra* en la nota 15).

importante función histórica, pero que actualmente sobrevive sustancialmente en la forma de una parodia de sí misma.

Sólo si se considera que este género es algo más que un artificio histórico enigmático parece importante el contraste entre el cierre filosófico y la apertura literaria. He venido insistiendo en que este último contraste, entre el intento clásico por cerrar el lenguaje y la insistencia romántica en romper cualquier cierre propuesto, es la única base para realizar algo más que contrastes bibliográficos y genealógicos entre «filosofía» y «literatura». Así, por volver al punto en el que comencé, creo que haríamos bien en concebir la filosofía únicamente como un género literario más en el que destaca la oposición clásico-romántico. No deberíamos utilizar el término «filosofía» como el nombre del polo clásico de esta ubicua oposición. Deberíamos concebir las oposiciones clásico-romántico, científico-literario y orden-libertad como emblemáticas de un ritmo interior que domina toda disciplina y todo sector de la cultura.

Mi sugerencia de volver al eclecticismo endémico de la *Fenomenología del espíritu* y de la segunda parte del *Fausto* puede parecer reaccionaria. Pero sólo lo parecerá si somos tan fervorosamente románticos como para desdeñar lo clásico sin más, el momento en que la historia intelectual parece como un relato de eterno retorno. Nunca vamos a dejar de ir hacia delante y hacia atrás entre aquel momento y el romántico, el momento en el que parece como si (en palabras de Robinson Jeffers) «el río de las épocas redondea la roca de este año». Esperar un punto de vista desde el que huir de esta oscilación sería esperar precisamente el tipo de vocabulario único, total y cerrado que con razón dicen Heidegger y Derrida nunca vamos a conseguir.

Desde este punto de vista, no existe una tarea urgente denominada «metafísica desconstructiva» que tenga que realizarse antes de aplicarnos al resto de la cultura. A pesar de él mismo, lo que hizo Heidegger con la historia de la filosofía no fue desconstruirla sino encapsularla y aislarla más, permitiéndonos así *rodearla*. Lo que ha hecho Derrida, también a pesar de sí mismo, es mostrarnos cómo tomar a Heidegger con alegría nietzscheana, cómo ver este tratamiento de la tradición metafísica como narrativa brillantemente original en vez de como una transformación epocal. Esta lectura de Derrida no nos da razón para pensar que, como han sugerido algunos derridanos norteamericanos, éste nos haya enseñado a hacer con algo llamado «literatura» lo que Heidegger hizo con otra cosa llamada «filosofía». Una cosa es rodear un determinado género literario —la filosofía— encapsulándolo y otra mostrar que ese género es

el armazón, o la plantilla, de todos los demás. Nada en Heidegger ni en Derrida hace plausible esta última afirmación, que constituye una premisa no cuestionada de gran parte de la obra de ambos. Pero esta afirmación es esencial en el intento de los derridanos anglosajones por considerar las oposiciones filosóficas como el tema implícito de cualquier texto literario, elegido arbitrariamente. El intento de hallar un vocabulario cerrado y total produjo multitud de grandes oposiciones binarias, que a continuación poetas, ensayistas y novelistas pasaron a utilizar como tropos. Pero se puede muy bien utilizar un tropo sin tomar en serio su pretensión de formar parte de semejante vocabulario. No hace falta concebirlo en desconstrucción de sí mismo, suicidándose, para escapar de su nociva influencia totalizadora. Conceptos como los de causalidad, originalidad, inteligibilidad, literalidad, etc., no son más peligrosos, ni más suicidas, que las puestas de sol o los mirlos. No es culpa suya que en otro país, hace mucho, se creyese que tenían poderes mágicos.

DOS SIGNIFICADOS DE «LOGOCENTRISMO»: RESPUESTA A NORRIS

«El discurso de la filosofía» es al primer Derrida como el «Ser» es al último Heidegger. Ambos términos se refieren a algo de lo que nunca podemos sencillamente despegarnos, sino por el contrario algo con lo que hemos de luchar constantemente. Al igual que los cristianos conciben a Dios como un ser irrehuible y Heidegger concibe al Ser como irrehuible, Derrida considera irrehuible «el discurso de la filosofía». Todos nuestros intentos por prescindir de él son relaciones con él. Nos acompaña noche y día. Espera al final de todo camino que parece separarnos de él. Al igual que Freud pensó que nunca abandonamos la lucha erótica con imágenes de nuestros padres, vivamos lo que vivamos o pensemos o no conscientemente en ellos, el primer Derrida considera que no podemos escapar al discurso logocéntrico. Para él, como dice Norris, «la influencia de la filosofía en nuestro lenguaje y hábitos de pensamiento es extremadamente profunda».[1] Al igual que Freud pensó que podemos ser capaces de sustituir la desgracia neurótica con la infelicidad humana común *constatando* que nuestra lucha con aquellas figuras de la fantasía infantil es interminable, también podemos sustituir el autoengaño con la interminable labor de desconstrucción *constatando* que nunca habrá un *último* discurso filosófico.

Si (pero sólo si) la influencia de la filosofía *es* tan profunda, no tenemos otra opción que utilizar, como afirma Norris, «el lenguaje que tenemos a mano (junto a sus inevitables restos logocéntricos)... precisamente detectando sus tensiones y contradicciones inherentes». Igual que el conocimiento abstracto obtenido del psicoanálisis es útil sólo en la medida en que se aplica hábilmente a acontecimientos particulares de nuestra vida, el conocimiento abstracto de

1. Ésta y todas las demás citas de Christopher Norris en este artículo son del artículo al cual éste constituye una respuesta: «Philosophy as *not just a* "kind of writing": Derrida and the claim of Reason», en *Redrawing the lines: analytic philosophy, deconstruction and literary theory*, ed. Reed Way Dasenbrock (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), págs. 189-203.

que el discurso de la filosofía es autocontradictorio carece de utilidad a menos que lo relacionemos hábilmente con textos particulares. Si es verdadera la premisa sobre la profunda influencia de la filosofía, la crítica desconstructiva norteamericana —con su tedioso y repetitivo descubrimiento de «tensiones y contradicciones inherentes» conocidas hasta el aburrimiento— quizá sea lo máximo que podemos esperar.

Como indiqué en el capítulo anterior —«Desconstrucción y circunvención»— creo que aquella premisa crucial es falsa. El «discurso de la filosofía» sirve de irrehuible figura del padre para algunas personas. Pero para otras no es más que un anciano tío abuelo, al que sólo se ha visto unos instantes en la niñez en alguna celebración familiar. La idea de Dios es, en parte, la idea del Padre de Todos Nosotros —el padre que todos tenemos en común. La idea de Ser, o del «discurso de la filosofía», como algo que pretendemos olvidar pero con lo que nos encontramos atados de nuevo, es una idea bastante similar. Los profetas que pretenden una relación personal y cuasifilial con Dios nos dicen que es tan irrehuible para nosotros como para ellos. Pero como sugirió Freud, estos profetas pueden estar simplemente intentando excusar sus propias dificultades idiosincrásicas convirtiéndolas en universales: imaginar que sus propios fastidiosos y molestos padres son también los padres de todos los demás. En mi opinión, el último Heidegger y el primer Derrida son profetas de este tipo.

Mi perspectiva tiene, por lo menos, la virtud de explicar por qué los escritos de ambos son tan importantes para algunos de nosotros —para aquellos de nosotros para quienes el discurso de la filosofía *ha* sido realmente importante— aún pareciendo tan absurdos, tan poco dignos de ser leídos, para muchas otras personas. Por mi parte, tras haber embebido el discurso de la filosofía en la juventud, considero a Heidegger y Derrida entre los escritores más potentes y fascinantes de mi época. Ambos hablan a mi condición. Pero dudo mucho que hablen a una condición humana universal, o siquiera occidental universal. Mi propia imaginación está llena de las mismas imágenes que la suya: Sócrates y Fedón, materia cambiante y robusta forma, dudosa rojez dependiente de la mente y fiable forma cuadrada independiente de la mente, el a priori estrellado encima y el mugriento a posteriori debajo, la rosa de Hegel, las tarántulas de Nietzsche y las etapas del conejo de Quine. Éstas son imágenes potentes, pero no universalmente vinculantes. Su poder sobre mí, lo admito, deriva de la forma en que casualmente las conocí, de la forma en que llegaron a entrelazarse con —y eventualmente a simboli-

zar— mis propios anhelos y temores idiosincrásicos. Su poder sobre Heidegger y Derrida, supongo, es el resultado de enlaces similarmente idiosincrásicos.

Consideremos, desde este punto de vista, la afirmación de Norris de que no se puede «huir de la filosofía simplemente determinando no tener ya nada que ver con ella». Esto es realmente así para aquellos de nosotros que hemos tenido mucho que ver con ella en el pasado; nadie huye de su pasado, de sus padres o de sus precursores bloomianos simplemente dándoles la espalda. Pero como he sugerido en «Desconstrucción y circunvención», muchas personas nunca han tenido nada que ver con la filosofía. Incluso los intelectuales, en los últimos siglos, han tenido cada vez menos que ver con ella. Con la ramificación de la ciencia, de la erudición y (especialmente) de la literatura, ha disminuido constantemente el número de personas que se embebieron de filosofía en su juventud. Así, para evaluar la argumentación de Norris, tenemos que considerar primero la premisa que ya he aislado: la premisa de que la filosofía ejerce una influencia «extremadamente profunda».

Creo que esta premisa sólo parece plausible si se identifica el «discurso de la filosofía» con todas las oposiciones binarias. Pocos escritos no invocarán, implícita o explícitamente, algunas oposiciones semejantes como bien-mal, noble-bajo, causa-efecto, libre-necesario, original-derivado, eternidad-tiempo, positivo-negativo, masculino-femenino y blanco-negro. No es plausible pensar *todas* estas oposiciones como oposiciones igualmente «filosóficas». Su ubicuidad causal sugiere que se mueven libres de cualesquiera suposiciones logocéntricas que puedan haberse asociado a su uso, igual que la palabra «átomo» se ha desvinculado de sus supuestos democríteos. Como ha afirmado Barbara Herrnstein Smith, si se identifica toda la lista de oposiciones conocidas con el «logocentrismo»,

> no hay razón para creer que la metafísica del pensamiento occidental sea distinta de la del pensamiento oriental, o del pensamiento tribal, o del pensamiento de los analfabetos, o de los niños en edad preverbal o sin enculturar. Por el contrario, yo sugeriría que «la metafísica del pensamiento occidental» *es* pensamiento, en su totalidad, de cabo a rabo, en todo lugar y siempre.[2]

2. Smith, *Contingencies of value* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988), pág. 118. Smith prosigue señalando que «la forma más económica que tiene cualquier sistema para procesar una serie de información es mediante la clasificación binaria, que es, por supuesto, la clasificación mínima. Además, como en un sis-

En su argumentación, Smith sugiere que hemos de distinguir entre un sentido restringido y un sentido amplio del término «metafísica logocéntrica de la presencia». En el sentido *restringido*, esta metafísica consiste en algo como las doctrinas que, hacia el comienzo de su ensayo, Norris identifica como «los tres supuestos principales que sostienen el discurso de la filosofía como búsqueda de una verdad última que se convalida a sí misma». Las nociones invocadas en ayuda de este proyecto de autovalidación —nociones como «evidente de suyo», «intuitivo», «directamente presente a la consciencia», «condiciones de posibilidad de la experiencia», etc.— no son de sentido común, sino obviamente filosóficas.

Pero, en sentido *amplio*, la metafísica de la presencia y «el discurso de la filosofía» incluyen *todas* las molestas oposiciones binarias antes citadas, y otras miles más. Se trata de distinciones que algunos filósofos se han sentido tentados a explicar por referencia a la idea de autovalidación, pero esa explicación no es más esencial para su uso que la astrofísica para nuestras referencias casuales a los cuerpos celestes. Una cosa es decir que la búsqueda de una verdad última y autovalidante tiene «tensiones y contradicciones inherentes» y otra decir que «el lenguaje de Occidente» o «el discurso de la filosofía» tiene semejantes tensiones. Las primeras tensiones son bastante específicas y del tipo de las que Derrida encuentra en Husserl y en otros autores que se mueven por la búsqueda de la certeza, la necesidad de una confrontación directa e inmediata, etc. Las últimas tensiones no son más que las tensiones comunes que aparecen en todos los vocabularios (científicos, políticos, técnicos o de cualquier otro tipo) cuando se enfrentan a una anomalía —algo para afrontar lo cual no estaban diseñados. Crear un nuevo vocabulario para hacer frente a los nuevos e inquietantes casos no es cuestión de escapar de la filosofía, o de «la estructura del pensamiento anterior» sino simplemente de reentramar nuestra red de usos lingüísticos — nuestros hábitos de responder a las marcas y ruidos con otras marcas y ruidos. Algunos de estos reentramados son relativamente fáciles e indoloros (por ejemplo, los que supone la «ciencia normal» kuhniana y la política reformista); otros son dramáticos y perturbadores (por ejemplo, los que suponen las revoluciones intelectuales y políticas).

---

tema orgánico, la clasificación, al igual que cualquier otra actividad, se somete a una economía de energía —es decir, se mueve por alto interés o, si se prefiere, por el motivo del beneficio— cualquier clasificación que se produzca será probablemente una *jerarquía evaluativa*» (pág. 122).

Aunque puedan parecer dramáticas contempladas retrospectivamente, las revoluciones filosóficas, al igual que la revolución copernicana en la ciencia y al contrario que las revoluciones políticas violentas, llevan mucho tiempo: en ocasiones uno o dos siglos. Durante los últimos ciento cincuenta años se ha registrado una insatisfacción cada vez mayor entre los filósofos hacia ideas como «verdad que se convalida a sí misma», «intuición», «argumento transcendental», y «principios del fundamento último de todo conocimiento posible». Así, como observó Searle en su examen de la obra de Culler *On Deconstruction*, si la desconstrucción no es nada más que otra versión de antifundacionalismo, no resulta muy excitante. En la actualidad la mayoría de los filósofos *son* antifundacionalistas. Si Derrida estuviera simplemente diciéndonos que ideas como «autoconvalidación» e «intuición» contienen «tensiones y contradicciones inherentes» nos habría estado diciendo poco que no hubiésemos ya aprendido de la crítica de Peirce a Descartes, la de T.H. Green a Locke, la de Sellars y Quine a los diversos dogmas del empirismo y la de Wittgenstein y Davidson a las teorías de «bloque de construcción» sobre el aprendizaje del lenguaje. Norris tiene razón en que Derrida realiza una labor de primera clase y muy profesional sobre Husserl. Pero *mutatis mutandis*, es en cierta medida la misma tarea que hicieron los filósofos que acabo de citar sobre sus respectivos objetos de crítica.[3] La idea antiintuicionista y antifundacionalista básica común a Derrida y a estos autores es que el conocimiento es cuestión de declarar oraciones, y que no se puede convalidar una declaración enfrentándola a un objeto (por ejemplo,

3. Véase Samuel Wheeler, «Indeterminacy of French translation», en *Perspectives on truth and interpretation: the philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Blackwell, Oxford, 1986). Wheeler establece paralelismos entre los argumentos de Derrida y los de Quine y Davidson. Por supuesto, la gran diferencia entre estos escritores y Derrida es que los primeros no comparten la noción de la «metafísica occidental» de Heidegger como un fenómeno de influencia dominante y omniabarcante. Por eso sus polémicas carecen del tono apocalíptico común al último Heidegger y al primer Derrida.

Adviértase, en particular, la idea de Wheeler de que «el problema nuclear que mueve los análisis tanto de Derrida como de Davidson... es la de que las explicaciones del mundo no aristotélicas y no esencialistas (por ejemplo, las kantianas y las «lingüísticas») aún parecen basarse en un esencialismo sobre cuestiones conceptuales o lingüísticas... El corte radical que realizan tanto Davidson como Derrida consiste en sacar las consecuencias de negar el esencialismo y las necesidades objetivas de forma cabal» («Indeterminacy», pág. 484). Mientras que Davidson cree que estas consecuencias pueden formularse en términos naturalistas, el primer Derrida y Gasché opinan que se necesita una teoría no naturalista respecto a nociones como «rastro», «*différance*», etc. Mi coincidencia con Davidson en este punto se basa en afirmar que estas últimas nociones son prescindibles, y que en este terreno no son necesarias «deducciones transcendentales».

una mesa, el concepto «mesidad» o la idea platónica de mesa), sino únicamente declarando otras oraciones. Esta idea está vinculada a muchas otras doctrinas holistas y antiesencialistas, doctrinas que hacen posibles las nociones representacionalistas y de sujeto-objeto que heredamos de los griegos.[4]

Creo que Norris se equivoca cuando afirma que mi perspectiva me obliga a «ignorar limpiamente todos los pasajes de esforzado análisis textual en los que Derrida muestra la desconstrucción directamente aplicada a los supuestos fundamentales del discurso logocéntrico». Los pasajes que supongo escogería Norris como correspondientes a esta descripción se dividen, a mi entender, en dos grupos. El primer grupo ofrece los argumentos antiintuicionistas y antiesencialistas estándar que Derrida comparte con muchos de sus contemporáneos. El segundo grupo se compone de todos aquellos pasajes en los que Derrida se niega a permitir que sus adversarios invoquen alguna inocua distinción de sentido común señalando que esta distinción puede «ponerse en cuestión». Ponerla en cuestión a menudo no supone más, como señala justamente Searle, que indicar que existen casos límite difíciles, o que algún filósofo puede intentar concebir la distinción de que se trata como una muestra más de la distinción entre la plenitud autoconvalidante y la deficiencia no autoconvalidante.

Este último grupo incluye, por ejemplo, los tan discutidos pasajes en los que Derrida cuestionaba el uso por parte de Austin de la distinción entre usos serios y no serios de una determinada oración. Aquí Derrida parecía invocar o bien lo que Searle llama el supuesto «positivista» de que no puede utilizarse una distinción si no puede contemplar todos los casos límite, o bien sencillamente el supuesto de que *todas* las distinciones (excepto, por alguna razón, la suya

4. Una consecuencia de librarse de esta imagen es que ya no es una crítica de la filosofía decir, con Norris, que «la mayor parte de las veces sus conceptos no son más que metáforas». A fin de disponer de un contraste polémicamente útil entre «concepto» y «metáfora» se tendría que suponer que los conceptos tienen necesariamente un significado literal, y luego concebir este significado como un significado sólo posible en virtud de mostración (mostrar un objeto sensible o inteligible a la consciencia, evocar lo que el concepto significa para la mente y nombrarlo). Sería difícil encontrar un filósofo importante del siglo XX (distinto a Husserl, y algunos de sus más fervorosos seguidores) que mantuviese semejante tesis. La crítica a Russell y a Husserl sigue siendo un buen deporte, pero criticar sus doctrinas no es criticar algo nuclear al pensamiento filosófico reciente. La «Filosofía como ciencia estricta» de Husserl (que en efecto reclamaba, en palabras de Norris, «la fundamentación última de la razón en un sentido de aquellas estructuras de conocimiento constitutivas y aquella percepción que *no pueden ser objeto de duda*») resultó ser un canto de cisne, y no un nuevo comienzo. El mismo destino siguió luego la «Lógica como la esencia de la filosofía» de Russell.

propia) son de algún modo «cómplices» del «discurso de la filosofía». El supuesto positivista es tan malo como dice Searle, y la noción de «complicidad» es demasiado vaga para tener fuerza argumental alguna; su uso sólo sería defendible si cualquier oposición binaria fuese dudosa sólo por ser binaria o sólo porque un lado de la oposición sea considerado tradicionalmente superior al otro. Pero semejante oposición resulta dudosa sólo cuando la finalidad a la que sirve es dudosa.[5] En sí misma no es más que un instrumento que puede utilizarse para bien o para mal.

Confieso que me resulta desconcertante el reflejo automático de sospecha de los desconstruccionistas hacia las oposiciones binarias. Afirmar, como a menudo hacen, que el término «preferido» de semejante oposición «presupone» el otro término es efectivamente cierto, si todo lo que significa es que no se puede comprender el significado de, por ejemplo, «blanco» a menos que se comprenda el de «negro», el de «noble» a menos que se comprenda el de «bajo», etc. Pero el hecho de que dos términos encontrados deriven su significado mediante definibilidad recíproca y que en este sentido se «presupongan» mutuamente no suscita dudas de su utilidad.[6] Tampoco se despejaría esta duda mostrando, como a menudo hacen los desconstruccionistas, que el término «superior» puede considerarse un «caso especial» del término «inferior». Con un poco de imaginación e ingenio, prácticamente cualquier cosa puede concebirse como un caso especial de prácticamente cualquier otra; siempre bastará el

5. Esta idea pragmática la recoge el propio Derrida: «Si las palabras y conceptos sólo reciben significado en secuencias de diferencias, uno sólo puede justificar su lenguaje y su elección de términos en un tema y una estrategia histórica. Por ello la justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Se corresponde con una condición de fuerzas y traduce un cálculo histórico» (*De la gramatología*, pág. 70 de la ed. inglesa, University of Chicago Press, Chicago, 1976). Dewey habría asentido felizmente, como también Wittgenstein.

6. Suscitaría tales dudas sólo si uno afirmase que el término «superior» de una oposición debe ser definible ostensivamente —mediante confrontación directa con un objeto— mientras que el «inferior» sólo puede definirse de forma indirecta, parasitaria, sobre la base de un conocimiento previo del significado del término «superior». Pero, como indiqué anteriormente, está resultando bastante difícil encontrar a alguien que se tome en serio la idea de definición ostensiva. Cierto es que puede interpretarse a Aristóteles como autor de la idea de que aprehendemos algunos términos mediante *nous* y otros por medios secundarios y derivados, pero ya no hay muchos aristotélicos a nuestro alrededor. Incluso Husserl y Russell, que se toman en serio la ostensión, difícilmente pueden considerarse suscriptores de esta concepción de todas y cada una las oposiciones binarias. Culler afirma que en las oposiciones binarias «el primer término se ha concebido como término prioritario, una plenitud de la cual el segundo constituye una negación o complicación» (*On deconstruction: theory and criticism after structuralism* [Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1982], pág. 160). Creo que tendría dificultades en encontrar filósofos recientes con esta concepción del asunto.

ingenio dialéctico y lingüístico para recontextualizar algo a fin de suscitar dudas sobre su importancia, o sobre su anterior función. Pero este ingenio es vano si no tiene una finalidad más específica que «huir del logocentrismo».[7]

También me deja perplejo la invocación por parte de Norris (y de Gasché) de la noción de «argumento transcendental» como descripción del intento de Derrida. Un argumento transcendental es un argumento en la medida en que algo es condición de *posibilidad* de algo más —una condición *no causal*. El argumento de Kant de que una síntesis no consciente de una intuición múltiple es condición de posibilidad de la experiencia consciente debe considerarse una *reductio ad absurdum* de la idea misma de semejantes condiciones. Tomados en sentido literal, argumentos como el de Kant equivalen a postular un yo-no-sé-qué inverificable para explicar un hecho —un hecho que sólo parece necesitado de explicación porque precisamente se ha postulado que las explicaciones causales, normales y científicas de él no bastan. La interpretación más caritativa de semejantes argumentos es que constituyen equívocas formas de establecer que un determinado conjunto de términos no pueden ser utilizados por personas incapaces de utilizar otro determinado conjunto —como la concepción de Strawson de la conclusión de la «Deducción transcendental de las categorías» de Kant en la tesis de que las personas que no podrían hablar sobre cosas no podrían hablar tampoco sobre impresiones sensoriales.

En la medida en que Derrida permanece fiel al nominalismo que comparte con Strawson, los argumentos transcendentales no le permitirán inferir la existencia de semejantes cuasientidades como «*différance*», «rastro» y «archiescritura». En la medida en que no permanece fiel a él, es simplemente un metafísico más. Un filósofo no puede posicionarse, como hace Derrida, contra la totalización, insistir en que las posibilidades de recontextualización son ilimitadas y ofrecer sin embargo argumentos transcendentales. Pues

7. El ejemplo de Derrida ha inspirado una gran cantidad de recontextualización ingeniosa, y en ocasiones eficaz, en favor de fines menos borrosos, por ejemplo la superación del patriarcado y otras formas de opresión sociopolítica. Pero creo que los intentos de asociar semejante opresión con el «logocentrismo» debilita en vez de fortalecer semejantes esfuerzos. En el sentido restringido del término, apenas es evidente la asociación. En el sentido amplio, es como asociar algo con Satán o con las Fuerzas de la Oscuridad. Al igual que el «capitalismo» utilizado por algunos marxistas, el «logocentrismo» se ha vuelto cada vez menos útil como término de choque al extenderse a un territorio cada vez mayor. Cuanto más se extiende se vuelve más vago y menos temible.

¿cómo podría esperar aprehender *las condiciones de posibilidad de todos los contextos posibles*? ¿En qué contexto estaría situando la potencial infinitud de contextos cuando lo hiciese? ¿Cómo pueden ser el «rastro», «la *différance*» de Derrida y el resto de lo que Gasché denomina «infraestructuras» *más* que no explicaciones vacuas características de una teología negativa?[8]

Resumiendo, creo que es importante insistir en que Derrida *no* está ofreciendo argumentos rigurosos contra el logocentrismo, en el sentido amplio y vacuo del término, como para decir que está ofreciendo realmente (como la mayoría de los demás filósofos importantes del siglo XX) estos argumentos contra lo que Norris denomina «una búsqueda de la verdad última y autoconvalidante». El hecho de que actualmente estas suposiciones estén bastante moribundas no hace menos valiosos los argumentos de Derrida, sino que significa que tenemos que buscar en otro lugar la explicación de la atención que ha recibido y de la medida de su influencia.

Mi explicación de estos fenómenos es la siguiente. Creo que Derrida apela al menos a tres diferentes auditorios. El primer auditorio admira la forma en que continúa una secuencia dialéctica que pasa por Hegel, Nietzsche y Heidegger. En sus variaciones sobre temas hallados en estos escritores —especialmente el tema de superar la tradición, de realizar un nuevo comienzo— es espléndidamente original. Su talla como lector de Heidegger está al nivel de la de Heidegger como lector de Nietzsche y de la de Nietzsche como lector de Platón. Un segundo auditorio le admira simplemente como escritor. Sea cual sea la proyección de Derrida en la historia, será considerado uno de los grandes escritores franceses de su época —un escritor que, al igual que Sartre, empezó como profesor de filosofía, pero

8. Norris tiene razón al decir que, en mi opinión, el primer Derrida está «recayendo en una suerte de teología negativa que sustituye un grupo de absolutos (verdad, significado, ideas claras y distintas) por otro (rastro, *différance* y otros términos desconstructivos clave)». Pero la principal justificación para distinguir entre un primero y un último Derrida es que él *deja de* hacerlo. Igual que Heidegger dejó de utilizar términos como «ontología fenomenológica», «*Dasein*» y «*existencial*» alrededor de cinco años después de *Ser y Tiempo*, Derrida ha dejado casi de utilizar nociones como «gramatología», «archiescritura», y otras. Esto me parece muy importante por su parte. El Derrida de *La tarjeta postal* ya no nos está precaviendo de que «el discurso de la filosofía» nos apresará si no estamos atentos. En lugar de esto, alternativamente juega y lucha con pensadores concretos y particulares —por ejemplo, Freud y Heidegger— en vez de con una proteica y supuestamente irrehuible cuasidivinidad denominada «el discurso de la filosofía». Como afirma Michael Ryan, la obra de Derrida desde 1975 «se ha vuelto cada vez más difícil, autorreferencial y esotérica» (*Marxism and deconstruction* [Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982] pág. XIV).

que rápidamente transcendió sus humildes orígenes. Aparte de su increíble, casi nabokoviana, facilidad lingüística políglota, es un gran escritor *cómico* —quizás el más divertido escritor sobre cuestiones filosóficas desde Kierkegaard.

Yo soy miembro entusiasta de estos dos primeros auditorios. Pero los considero diferenciados de un tercer auditorio, mucho mayor, al cual no quiero pertenecer. Es el auditorio al que pertenecen la mayoría de las personas que escriben crítica literaria desconstructiva. Estas personas asimilan el primer Derrida al pensamiento de Paul de Man. Los miembros de este auditorio aceptan la explicación de De Man de lo que hacen los lectores de literatura, a saber, redescubrir continuamente, mediante una atenta lectura, la imposibilidad de leer. Pero aún cuando no sea así, coinciden con De Man en que la reflexión filosófica puede enseñar a la crítica literaria algo importante y útil para su labor, sobre la naturaleza del «lenguaje», la «lectura» o la «literatura». Creen que estas palabras designan especies naturales diferenciadas. Porque creen, con Husserl, Dilthey y De Man, que es muy grande la distancia que separa a los «objetos naturales» y los «objetos intencionales».[9] Aceptan la afirmación de De Man de que aquellos que «se resisten a la teoría», que no leen atentamente, asimilan los textos a objetos naturales. Creen que la filosofía puede ayudarnos a ver por qué se equivocan en esto. Este tercer auditorio, comprometido de antemano con la crítica literaria como afán, saluda las garantías filosóficas de que una atenta lectura es tan importante como los críticos la consideran.

De Man ofreció semejantes garantías de forma mucho más explícita que Derrida. Mucho más que este último, De Man es responsable del tono del movimiento anglo-norteamericano denominado «desconstrucción» —un tono que mezcla la elegía con la polémica. Consideremos algunos pasajes de De Man como los siguientes:

> El carácter distintivo de la literatura [es] la incapacidad de huir de una condición que se considera insoportable.[10]
>
> La literatura es ficción no porque de algún modo se niegue a reconocer la «realidad», sino porque no está *a priori* segura de que el lenguaje funcione según los principios que son, o que *se parecen*, a los del mundo fenoménico. Por ello no es *a priori* cierto que la literatura es una fiable fuente de información sobre cualquier cosa me-

9. Véase De Man, *Blindness and insight*, 2ª ed. (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983), pág. 24.
10. Ibíd., pág. 162.

> nos sobre su propio lenguaje... La resistencia a la teoría es de hecho una resistencia a la lectura.[11]
>
> El lenguaje poético llama a este vacío [«la presencia de una nada»] con una comprensión cada vez nueva... Esta persistente designación es lo que llamamos literatura.[12]
>
> La evitación sistemática de la lectura, del momento interpretativo o hermenéutico, es un síntoma general que comparten todos los métodos de análisis literario.[13]

El leer o escribir «lenguaje literario» o «lenguaje poético» —el tipo de lenguaje que hace *evidente* que el «lenguaje» como tal funciona de forma diferente que «el mundo fenoménico», el ámbito de los «objetos naturales» cuyo «significado es igual a la totalidad de sus apariencias sensoriales»[14] —es, para De Man y sus seguidores, una forma de condolencia por un *Deus absconditus*, de participar de una ausencia divina. Vérselas con el lenguaje poético en la especial forma en que lo hacen aquellos que *no* «evitan sistemáticamente la lectura» constituye una práctica ascética que enfrenta a uno una y otra vez con «la presencia de una nada». Para los demanianos, el análogo de la mala teología *positiva* es la vinculación a un «método de análisis literario» y el análogo de una buena teología negativa es el éxito en superar esa «resistencia a leer» que es también una «resistencia a la teoría». Los teólogos positivos son las personas que piensan que la literatura *es* una «fuente fiable de información sobre algo distinto a su propio lenguaje». Los iniciados, los teólogos negativos, los que rinden culto al Dios Oscuro cuya Voz está en la Literariedad del Lenguaje, son aquellos que ya no creen que «el lenguaje funcione según los principios del mundo fenoménico, o *parecidos* a éstos». Muchos lectores de De Man, en busca de las razones *por las que* el lenguaje poético —el tipo de lenguaje más lingüístico, por así decirlo— nombra la presencia de una nada, pensaron que habían hallado la respuesta en afirmaciones tan derridanas como las siguientes:

> El signo representa lo presente en su ausencia... en este sentido, el signo es presencia diferida.[15]

11. De Man, *The resistance to theory* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986), págs. 11, 15.
12. De Man, *Blindness and insight*, pág. 18.
13. Ibíd., pág. 282.
14. Ibíd., pág. 24.
15. Derrida, *Margins of philosophy* (University of Chicago Press, Chicago, 1982), pág. 9.

> Desde el momento en que hay significado no hay nada más que signos. *Sólo pensamos en signos*. Lo que equivale a arruinar la idea del signo en el mismo momento en que, como en Nietzsche, su exigencia se reconoce en el carácter absoluto de su derecho. Se podría llamar *juego*, la ausencia de lo significado transcendental como ausencia de limitación del juego, es decir, como destrucción de la ontoteología y de la metafísica de la presencia.[16]

Pero de acuerdo con mi propia lectura nominalista y pragmática, la única relevancia de estas tesis derridanas sobre el lenguaje poético —con su conocida «intraducibilidad» e «interpenetración de sonido y sentido»— es que semejante lenguaje es un *ejemplo* especialmente bueno de lo que falla en la idea lockeana de que los signos lingüísticos son instrumentos sensibles de significados inteligibles. Esta idea es igualmente errónea respecto al lenguaje no poético de andar por casa. La idea correcta es que el «reconocimiento de significado» es simplemente la capacidad de sustituir signos sensibles (es decir, marcas y ruidos) por otros signos, y aún éstos últimos por otros, y así indefinidamente. Esta última doctrina se encuentra, por ejemplo, en Peirce, Wittgenstein y Davidson así como en Derrida. De acuerdo con esta interpretación, Derrida simplemente está reformulando el ataque de Peirce a la idea de que un regreso de interpretación de un signo pueda detenerse mediante una intuición cartesiana autoconvalidante —un ataque que dice «va muy lejos en la dirección que he llamado la desconstrucción del significado transcendental, que, en un momento u otro, colocaría un asegurador punto final a la referencia de signo a signo».[17]

El tercer auditorio que he descrito toma la reformulación de Derrida de la posición anticartesiana de Peirce como la «base filosófica» para la lectura demaniana de textos. Sin embargo el problema de reunir de esta forma a De Man y a Derrida, es que Derrida *no* contrasta la forma de operar del lenguaje con la forma en que opera el «mundo fenoménico». Como ha señalado Michael Ryan, Derrida no «privilegia el lenguaje, la retórica o los "textos literarios"».[18]

16. Derrida, *Of grammatology*, pág. 50.

17. Ibíd., pág. 49. Acerca de la analogía entre la insistencia de Peirce y de Wittgenstein en el carácter interminable de la interpretación, véase mi trabajo «Pragmatism, categories and language», *Philosophical Review* 70 (1961): 197-223.

18. *Marxism and deconstruction*, pág. 24. Coincido con la tesis de Ryan de que «el énfasis de Derrida en la repetición y la diferencia es desequilibrado. Como prueban los críticos literarios angloamericanos, puede convertirse en una metafísica» (pág. 36). Pero yo preferiría decir en una «teología» en vez de en una «metafísica» —el culto de un Dios Oscuro, la celebración de la ausencia perpetua. Un tono dis-

No distingue entre plácidos textos científicos o legales, por una parte, y textos inquietos y autodesconstructivos, por otra. El dualismo diltheyano que da por supuesto De Man no se encuentra en Derrida. En realidad, Derrida prosigue su referencia a Peirce afirmando que «la propia cosa es un signo» —*cualquier* cosa, tanto una piedra como un texto.[19] Por todas las razones antihusserlianas ofrecidas en la obra de Derrida *El habla y los fenómenos* y todas las presentadas en el ataque de Sellars al «mito de lo dado» no podemos mantener la noción de «objetos naturales» de De Man como una noción cuyo significado se agota en la «totalidad de sus apariencias sociales». *Pace* De Man «el mundo fenoménico» —el mundo de *cosas* no lingüísticas— opera de la misma forma en que opera el lenguaje.

Considero que esta diferencia entre De Man y Derrida es una muestra de sus divergentes intereses, intereses que se separan cada vez más al avanzar desde el primero al último Derrida. En mi opinión, la mejor formulación que hace Derrida de su propio proyecto es la siguiente:

> Mi intención última en este libro es hacer enigmático lo que uno piensa que entiende por las palabras «proximidad», «inmediatez», «presencia» (lo próximo [*proche*], lo propio [*propre*] y el pre- de la presencia).[20]

Nótese la diferencia entre «volver enigmático lo que uno entiende por» determinadas palabras y reaccionar a la ausencia de lo

---

tintivamente teológico se desprende en el capítulo sobre De Man de la reciente obra de J. Hillis Miller, *The ethics of reading* (Columbia University Press, Nueva York, 1987). Miller afirma que «el fracaso en la lectura tiene lugar inexorablemente en el propio texto. El lector debe reproducir este fracaso en su propia lectura» (pág. 53) —una actualización de la obligación del cristiano por reproducir continuamente la Pasión.

19. Acerca de la noción general de que la redescripción puede descomponer cualquier cosa —una piedra o un fragmento escrito— en una cadena de relaciones con otras cosas, véase mi artículo «Texts and lumps», en el primer volumen de estos artículos.

20. *De la gramatología*, pág. 70. El pasaje continúa del siguiente modo: «Esta desconstrucción de presencia se logra mediante la desconstrucción de consciencia, y por ello mediante la irreductible noción de rastro [*Spur*] que aparece en el discurso nietzscheano y freudiano. Y por último, en todos los campos científicos, especialmente en biología, esta noción parece ser actualmente dominante e irreductible». Para una mejor comprensión de esta última frase, véase *De la gramatología*, pág. 9. Allí queda claro que Derrida tiene presente la noción de «código genético» en biología y de «programa» en informática. Dudo que ambas nociones sean relevantes para el proyecto de Derrida, pero su *creencia* de que son relevantes contribuye a confirmar la afirmación de que *no* está diciendo que «el lenguaje es el ámbito del rastro y de la diferencia; fuera del lenguaje está el ámbito de la presencia, la fenomenalidad, la estructura, etc.».

que uno considera que éstas denotan. De Man hace esto último. *Necesita* el discurso de la filosofía cartesiana —con su referencia a un conocimiento inmediato, a intuiciones autoconvalidantes, etc.— para seguir siendo inteligible y *no* enigmático. Tiene que seguir siendo inteligible para contrastar la forma en que opera el lenguaje con la forma de operar del «mundo fenoménico» (y, en realidad, para dar sentido a la noción de «fenoménico» —lo que aparece a los sentidos, lo que está presente a la consciencia, etc.). Necesita «el discurso de la filosofía» como medio en el que escribir sus lecturas elegiacas de la literatura. Necesita una clara visión del difunto, pero luminoso, Dios de la Presencia para mostrar (por el contraste de la oscuridad con la luz) su vivo pero invisible Dios Oscuro de la Ausencia.

En contraste con lo anterior, como sugiere el pasaje sobre «volver enigmático», Derrida está desgarrado entre el impulso del teólogo negativo a encontrar un nuevo panteón —«rastro», «*différance*», y el resto de lo que Gasché llama «infraestructura»— y el impulso del escritor cómico por hacer que parezca divertido algo anteriormente considerado sagrado. En esta última obra, me parece, está menos desgarrado. Se limita simplemente a divertirse en vez de a sentirse espantado. De Man necesita el «discurso de la filosofía» de la forma en que un teólogo negativo necesita la teología positiva —como muestra de aquello que debemos abandonar. El análogo de la teología negativa en De Man es una forma de «leer» que descarta los «métodos de análisis literario» —descarta la idea de que las estructuras del pensamiento histórico, científico, psicoanalítico o sociopolítico puedan utilizarse para filtrar lo esencial de lo accidental en un texto literario (del modo en que estas estructuras se utilizan legítimamente en la relación con el «mundo fenoménico»). Pero, a lo sumo, Derrida ofrece no una forma de leer sino un tipo de escritura, la escritura cómica que no presupone «el discurso de la filosofía» como algo importante.

En mi opinión, De Man y la tensión constructiva y polémica del primer Derrida —la tensión que produce nociones como la de «rastro»— no representa más que una *inversión* más de una posición filosófica tradicional —una «transvaloración de todos los valores» más que, no obstante, permanece en la gama de alternativas especificadas por «el discurso de la filosofía». Los grandes logocentristas griegos nos dijeron que la realidad se divide en dos ámbitos, uno de los cuales constituye el eje inamovible en torno al cual gira el otro. Su ámbito preferido es, como afirma Derrida, el que da un centro a estructuras, que «limita lo que podemos llamar el *juego* de la es-

tructura».[21] Si se entiende que Derrida confirma, explica o defiende el tipo de cosa que dice De Man sobre la diferencia entre «lenguaje» y «mundo fenoménico», se debería entender que dice que el primero es el ámbito del no límite, del juego, de la ausencia intolerable de lo presente y lo fijo. Tendría que decir que mientras que en el «mundo fenoménico» el flujo constituye un epifenómeno de lo estable, en el «lenguaje» lo estable es un epifenómeno del flujo, y que este ámbito es de algún modo más «básico» que el primero.

Si Derrida *estuviese* diciendo esto, en efecto sería aquello que más teme ser —una instancia más de la inversión de las oposiciones filosóficas tradicionales. Heidegger pensó que la exaltación del devenir sobre el ser por parte de Nietzsche fue una muestra de la esterilidad de semejante inversión —estéril porque mantenía la forma general de los sistemas ontoteológicos, simplemente cambiando el nombre de Dios por el del diablo, y a la inversa.[22] Derrida coincide con Heidegger en que el logocentrismo invertido sigue siendo logocentrismo, y que se necesita algún movimiento más complejo y potente que la inversión. Además, piensa que el propio Heidegger no consiguió llegar a ser suficientemente diferente de aquello de lo que intentaba escapar.[23] Creo que estaba en la senda correcta cuando sugirió que la única estrategia de evasión que puede funcionar es la de escribir en forma que haga el discurso filosófico enigmático en vez de ubicuo. A lo sumo, Derrida constata que la única forma de hacer parecer enigmático algo es tratarlo como chiste.

Si Derrida desea realmente volver enigmático el discurso de la filosofía, no debería intentar hacer lo que Gasché y Norris afirman que intenta hacer: descubrir las condiciones de posibilidad del lenguaje, y en particular del discurso filosófico. Algo debe de haber erróneo en la afirmación de Gasché de que «la indagación de Derri-

21. Derrida, *Writing and difference*, trad. Alan Bass (University of Chicago Press, Chicago, 1978).

22. Esta inversión fue popular en la época del cambio de siglo. Es el denominador común de Nietzsche, James y de Bergson. El último Heidegger intenta desesperadamente distanciarse de esta exaltación del flujo sobre la permanencia, una exaltación que algunos lectores habían detectado en *Ser y Tiempo*.

23. En referencia a Heidegger, Derrida afirma «uno se arriesga incesantemente a confirmar, consolidar, *relevar* (*relever*, traducción de la *Aufhebung* por Derrida), en una profundidad siempre más cierta, aquello que uno supuestamente desconstruye» («Los fines del hombre», *Márgenes de filosofía*, pág. 135). En este mismo pasaje y en otros Derrida afirma que lo que se necesita para evitar repetir el fracaso de Heidegger es un «doble» movimiento —que «hable varios lenguajes y produzca varios textos a la vez». Creo que esta última técnica es la que encontramos en el último Derrida, en escritos que cada vez se parecen menos a un «discurso filosófico» y cada vez son menos susceptibles del tipo de lectura que realiza Gasché.

da en los límites de la filosofía es una investigación de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de un tipo de discurso e interrogación que reconoce como absolutamente indispensable».[24] En particular, debe de haber algún sentido en el que Derrida considera este discurso no como «absolutamente indispensable» sino como el tipo de cosa que podemos volver tan enigmática como para dejar de estar tentados a darle un uso polémico.

24. Rodolphe Gasche, *The time of the mirror* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986), pág. 2.

¿ES DERRIDA UN FILÓSOFO TRANSCENDENTAL?

Desde hace años hierve una disputa entre los admiradores norteamericanos de Derrida. Por una parte están quienes admiran a Derrida por haber inventado una nueva forma de escribir —espléndidamente irónica— acerca de la tradición filosófica. Por otra están quienes le admiran por habernos proporcionado argumentos rigurosos en defensa de conclusiones filosóficas sorprendentes. Los primeros subrayan la forma jocosa, distanciada y oblicua con que Derrida maneja las figuras y temas filosóficos tradicionales. Los segundos subrayan lo que consideran sus resultados, sus descubrimientos filosóficos. En términos generales, los primeros se limitan a admirar su estilo, mientras que los segundos quieren decir que lo importante es su contenido —las verdades que ha formulado.

La obra de Geoffrey Hartman *Saving the text* marcó la pauta de aquella primera forma de interpretar a Derrida. Por la época en que yo distinguía esta pauta de Hartman, y la imitaba, Jonathan Culler criticaba a Hartman de ligereza. El término «derridadaísmo» —decía Culler— era «un ingenioso gesto con el que Geoffrey Hartman destroza la argumentación derridana».[1] Yo me incliné del lado de Hartman, afirmando que Culler hacía un tratamiento de Derrida excesivamente duro, demasiado preocupado por probar que éste había demostrado teoremas que los críticos literarios debían pasar ahora a aplicar.[2] Pensé que era demasiado pedir que la «desconstrucción» fuese, en palabras de Culler, *a la vez* «rigurosa argumentación en filosofía y desplazamiento de las categorías filosóficas y de los intentos filosóficos de dominio».[3] Afirmé que había que abandonar algo. Sugerí la necesidad de descartar lo de «argumentación rigurosa».

1. Jonathan Culler, *On deconstruction* (Cornell Univ. Press, Ithaca, 1982), pág. 28.
2. Véase el capítulo anterior «Desconstrucción y circunvención».
3. Culler, pág. 85.

Esta sugerencia fue criticada por Christopher Norris.[4] Norris se interesaba por demostrar que Derrida tiene argumentos, buenos argumentos sólidos, y que no está simplemente jugando. Al igual que Culler, se interesaba por neutralizar mi intento de asimilar la desconstrucción al pragmatismo. Mientras que una concepción pragmatista de la verdad, afirmaba Culler, considera como fundamento las normas convencionalmente aceptadas, la desconstrucción va más allá indicando que «las normas se producen mediante actos de exclusión». «La objetividad —señalaba justamente Culler— se constituye excluyendo las opiniones de aquellos que no se consideran hombres cuerdos y racionales: las mujeres, los niños, los poetas, los profetas y los locos».[5] Culler fue el primero en sugerir, en una observación luego desarrollada detalladamente por otros,[6] que el pragmatismo (o al menos mi versión de él) y la desconstrucción difieren en que uno tiende hacia el conservadurismo político y el otro hacia el radicalismo político.

En su reciente libro sobre Derrida, Norris repite esta sugerencia y reafirma que leer a Derrida como lo hace Hartman y como lo hago yo es

> ignorar el incómodo hecho de que Derrida ha dedicado gran parte de sus escritos a una paciente elaboración (si bien en sus propios términos, muy diferentes) precisamente de aquellos problemas que han ocupado a los filósofos de la tradición «dominante», desde Kant a Husserl y a Frege. Y ello porque esos problemas están indudablemente *ahí*, instalados en la filosofía y alcanzando más allá de ella a todos los sectores del conocimiento institucionalizado moderno.[7]

Disputar sobre si Derrida tiene argumentos se asocia así a discutir sobre si es un escritor privado —que escribe para deleite de

4. Véase el artículo de Norris, «Philosophy as *not* just a «kind of writing»: Derrida and the claim of reason», en *Redrawing the lines*, ed. R.W. Dasenbrock (Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1989); y mi ensayo «Dos significados de "logocentrismo"», *supra*.

5. Culler, pág. 153.

6. Para una lista parcial de los que formulan ese tipo de acusación, y mi intento por replicarla, véase mi «Thugs and theorists: a reply to Bernstein», *Political theory*, 15 (nov. 1987): 564-580. Puede encontrarse una respuesta más detallada en mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. en ed. Paidós, Barcelona, 1991). En ese libro afirmo que la «teoría» no puede hacer mucho por rescatar lo excluido de los márgenes —para ampliar la comunidad cuyo consenso fija las normas de objetividad— pero que otros tipos de escritura (en especial las novelas y los relatos periodísticos) pueden hacer bastante por ello.

7. Christopher Norris, *Derrida* (Harvard Univ. Press, Cambridge, 1987), pág. 156.

aquellos que compartimos su contexto, que encontramos tan divertidas, hermosas o conmovedoras las mismas cosas esotéricas que él— o más bien un escritor con una misión pública, alguien que nos proporciona armas con las que subvertir el «conocimiento institucionalizado» y con ello las instituciones sociales. Por mi parte he defendido que habría que tratar a Derrida como un escritor del primer tipo,[8] mientras que la mayoría de sus admiradores norteamericanos le han tratado, al menos en parte, como un escritor del segundo tipo. Uniendo ambas disputas, puede decirse que hay una disputa entre los que leemos la interpretación de Platón, Hegel y Heidegger por Derrida de la misma forma en que leemos las de Bloom y Cavell sobre Emerson o Freud —a fin de ver transfigurados a estos autores, con un aspecto fascinantemente nuevo— y los que leen a Derrida para obtener munición, y una estrategia, para la lucha en favor del cambio social.

Norris cree que hay que interpretar a Derrida como un filósofo transcendental en la tradición kantiana —alguien que escarba en presupuestos hasta entonces no sospechados. «Derrida —afirma— realiza algo como una deducción transcendental kantiana, una argumentación para demostrar (de forma bastante «perversa») que las nociones *a priori* de verdad lógica son descartadas *a priori* mediante la reflexión rigurosa sobre las facultades límite de la crítica textual».[9] Por el contrario, mi interpretación de Derrida es que éste nos introduce en un mundo en el que «la reflexión rigurosa sobre las facultades y límites...» tiene tan poco lugar como «las nociones *a priori* de verdad lógica». Este mundo deja poco espacio a las deducciones transcendentales, o al rigor, así como a los momentos autoautentificadores de presencia inmediata a la consciencia.

Desde mi punto de vista, lo único que puede desplazar a un mundo intelectual es otro mundo intelectual —una nueva alternativa, en vez de un argumento contra una alternativa antigua. La idea de que existe algún terreno neutral sobre el que elevar un argumento contra algo tan grande como el «logocentrismo» me resulta una alucinación logocéntrica más. No creo que las demostra-

8. Véase en especial el capítulo 6 («De la teoría ironista a las alusiones privadas: Derrida») de mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad*. El título original de este capítulo, que a veces deseé haber conservado, era «De la teoría ironista a los chistes privados».

9. Norris, pág. 183. También: «La desconstrucción es una empresa kantiana en un sentido que pocos de sus comentaristas han tendido a reconocer hasta ahora» (pág. 94).

ciones de «incoherencia interna» o de «relaciones de presuposición» sirvan mucho para librarnos de las ideas o instituciones antiguas y malas. Por el contrario, esta liberación nos llega mediante la formulación de nuevas ideas brillantes, o visiones utópicas de nuevas instituciones gloriosas. En mi opinión, el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas. Considero que la refutación es signo de falta de originalidad, y aprecio demasiado la originalidad de Derrida para elogiarle en estos términos. Por ello considero poco útil, para leerle o examinar su obra, la noción de «argumentación rigurosa».

A Culler y Norris se ha unido ahora, en el otro lado de la disputa que he estado describiendo, Rodolphe Gasché. La obra de Gasché, *The tain of the mirror* es con mucho el intento más ambicioso y detallado de interpretar a Derrida como un riguroso filósofo transcendental. Gasché afirma que

> en este libro espero haber hallado un terreno intermedio entre la pluralidad estructural de la filosofía de Derrida —una pluralidad que hace imposible elevar cualquier esencia final de este libro a su verdadero significado— y los criterios estrictos a los que debe plegarse cualquier interpretación de su obra, si realmente ha de ser sobre esa obra no simplemente una fantasía privada. Estos criterios, en la parte central de este libro, son —como demostraré— de naturaleza filosófica y no literaria.[10]

Igual que en el caso de Culler yo dudaba de que se pudieran desplazar los conceptos filosóficos disponiendo aún de argumentos filosóficos rigurosos, en el caso de Gasché dudo que se pueda descartar el proyecto de establecer la «verdadera intención» de Derrida juzgándole sin embargo mediante «criterios estrictos». No creo que deba intentar presentar los viejos cumplidos logocéntricos a los enemigos del logocentrismo.

En lo que sigue intentaré explicar por qué los cumplidos que Gasché ofrece a Derrida me parecen fuera de lugar. En mi opinión, «fantasía privada» es un cumplido, si bien no totalmente adecuado, al menos algo mejor. En los sueños se inician muchas responsabilidades, y muchas transfiguraciones de la tradición comienzan en fantasías privadas. Pensemos, por ejemplo, en las fantasías privadas

10. Rodolphe Gasché, *The tain of the mirror* (Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1986), pág. 8.

de Platón o de san Pablo —fantasías tan originales y utópicas que llegaron a ser el sentido común de épocas posteriores. Hay todos los indicios de que algún día pueden producirse cambios sociales —quizás incluso cambios a mejor— cuyo origen se situará retrospectivamente en las fantasías de Derrida. Pero los *argumentos* que según aquella interpretación puede estar proporcionando Derrida al hilo de sus fantasías no me parecen mejores de los que ofreció Platón en aval de las suyas. Cualquiera que vea a Platón buscando argumentos rigurosos se sentirá desalentado. Creo que puede decirse lo mismo respecto a Derrida.

Puedo comenzar la disputa con Gasché examinando su distinción entre filosofía y literatura. Desde mi punto de vista, el término «filosofía» se define eligiendo una lista de escritores (por ejemplo, Parménides, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger) y especificando a continuación lo que todos ellos tienen en común, o bien simplemente el nombre de un departamento universitario. Resulta difícil aplicar el primer sentido del término a un escritor que, como Derrida, está intentando separarse de la tradición definida por semejante lista. Pero el segundo sentido del término tampoco es de gran utilidad, pues en este sentido «filosofía» no es más que una recopilación de actividades dispares englobadas nada más que por un complejo nudo de conexiones genealógicas —conexiones tan débiles que ya no puede detectarse siquiera un parecido de familia entre estas actividades.[11] Sólo si se da vueltas a la idea logocéntrica de que *debe* existir una disciplina autónoma a la que correspondan las cuestiones últimas tendría el término «filosofía» un tercer sentido, un sentido apropiado para los propósitos de Gasché. Sólo por referencia a semejante idea tiene sentido preocuparse, como él hace, por la divisoria entre filosofía y literatura.

Para mis propósitos, el lugar importante en el que hay que trazar la divisoria no es entre la filosofía y la no filosofía, sino más bien entre los temas que sabemos cómo argumentar y los que no. Es la divisoria entre el intento de ser objetivo —de obtener un consenso sobre lo que hemos de creer— y la disposición a abandonar el consenso en la esperanza de transfiguración. Por el contrario, Gasché piensa que podemos distinguir los libros de filosofía (o, al menos, los libros de filosofía importantes de los últimos siglos) de los de-

11. No existe un denominador común de interés entre, por ejemplo, Rawls, Croce, Frege, Nietzsche y Gödel —ninguna característica que les convierta en representantes de la misma especie natural. Sólo puede explicarse el que los cinco se estudien en un mismo departamento universitario formulando un complejo relato histórico-sociológico.

más libros mediante una prueba bastante directa. Los primeros son libros en los que encontramos un proyecto específicamente *transcendental* —un proyecto de responder a alguna cuestión del tipo de «¿cuáles son las condiciones de posibilidad de...?» —de, por ejemplo, la experiencia, la consciencia de sí, el lenguaje o la propia filosofía.

Tengo que admitir que el plantearse y responder a este interrogante es realmente el rasgo distintivo de un género específico. Pero al contrario que Gasché creo que es una interrogación totalmente engañosa. El hábito de plantearla —la búsqueda de condiciones no causales, no empíricas y no históricas— es el rasgo distintivo de una tradición que va desde la *Crítica de la razón pura* a *Ser y Tiempo* pasando por la *Ciencia de la lógica* de Hegel (y, si Gasché acierta respecto a las intenciones del primer Derrida, por *De la gramatología*). El problema de esta interrogación es que parece «científica», como si supiésemos de qué forma discutir los méritos relativos de las respuestas alternativas, igual que sabemos cómo discutir las respuestas alternativas a las preguntas por las condiciones de *realidad* de diversas cosas (por ejemplo, cambios políticos, quasars, psicosis). Pero no es así. Como aquello cuyas condiciones de posibilidad se buscan es siempre *todo* lo que ha concebido cualquier filósofo anterior —toda la serie de cosas que se han discutido hasta la fecha—, cualquiera tiene libertad para identificar cualquier ocurrencia ingeniosa que le venga a la mente como «condición de posibilidad».

El tipo de ocurrencia en cuestión se ilustra por la «síntesis transcendental» kantiana, la «autodirección del concepto» hegeliana, la *Sorge* heideggeriana y la *différance* derridana (de acuerdo con la interpretación de Gasché). Estas propuestas de condiciones transcendentales son otros tantos saltos a la oscuridad que rodea a la totalidad de todo lo anteriormente iluminado. Por la propia naturaleza de la cuestión, no puede haber un espacio lógico preexistente, ni «criterios estrictos» para elegir entre estas alternativas. Si los hubiese, la cuestión acerca de las «condiciones de posibilidad» se volvería automáticamente una cuestión meramente «positiva», no «transcendental» o «reflexiva» en sentido estricto.[12] Una vez más querría insistir en que no puede ser ambas cosas a la vez. No se pue-

12. Otra forma de expresar esta idea es señalar que cada figura importante de la tradición en cuestión ha tenido que inventar su propio «problema central de la filosofía» en vez de reelaborar alguna cuestión anteriormente considerada problemática. Consideremos, en esta línea, la afirmación de Gasché de que «la archiescritura es un constructo tendente a resolver el problema filosófico de la posibilidad misma (no principalmente del hecho empírico, que siempre conoce excepciones) de la usur-

de considerar estos saltos a la oscuridad como los magníficos actos poéticos que son y hablar aún de «rigor filosófico». El rigor simplemente no se plantea.

Esta no susceptibilidad de argumentación es lo que convierte a la «filosofía de la reflexión» —la tradición de la indagación transcendental en la que Gasché desea incluir a Derrida— en la *bête noire* de los filósofos que consideran la posibilidad de discusión pública como la esencia de la racionalidad. La polémica de Habermas contra el último Heidegger y contra Derrida tiene las mismas motivaciones que el ataque de Carnap al primer Heidegger.[13] Al igual que Carnap, Habermas piensa que la filosofía debe ser cuestión de argumentación. Cree que Heidegger y Derrida son simplemente oraculares. Desde mi punto de vista creo que deberíamos evitar eslóganes como el de «la filosofía debería ser argumental» (o cualquier otro eslogan que comience con «la filosofía debería ser...») y reconocer que los escritores habitualmente identificados como «filósofos» incluyen tanto solucionadores de problemas y argumentadores como Aristóteles y Russell como revelamundos oraculares como Platón y Hegel —personas buenas tanto en presentar explicaciones públicas como en saltar a la oscuridad.

Pero este ecumenismo conciliatorio aún me deja enfrentado a aquellos que, como Gasché, piensan que se puede sintetizar la actividad de revelación del mundo y la de solución de problemas en una única actividad denominada «reflexión». En particular critico la idea de que uno pueda ser «riguroso» si su procedimiento consiste en inventar nuevos términos para designar aquello que gustosamente denomina «condiciones de posibilidad» en vez de ensayar oraciones mediante el uso de antiguos términos contrapuestos entre sí. Esta última actividad es la que considero propia de la argumentación. Los reveladores poéticos del mundo como Hegel, Heidegger y Derrida tienen que pagar un precio, y parte de ese precio es la no aplicabilidad a su obra de nociones como «argumentación» y «rigor».[14]

---

pación, el parasitismo y la contaminación de una idealidad, una generalidad, un universal, por lo que se considera su otro, su exterior, su encarnación, su apariencia, etc.» (pág. 274). Nadie sabía *que* fuese un «problema filosófico» antes de que apareciese Derrida, como tampoco sabíamos antes de Kant que fuese un problema el problema de las «condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos a priori».

13. Véase Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (hay trad. española en Taurus, Madrid, 1990); Rudolph Carnap, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en *El positivismo lógico*, editado por A.J. Ayer (trad. española en F.C.E., México, 1972).

14. Considérese la afirmación de Gasché de que Derrida ha «demostrado» que «el origen de todo ser más allá del ser es la escritura *generalizada*, o más bien *gene-*

Habermas difiere de mí y concuerda con Gasché al pensar que la filosofía debe ser argumental, pero concuerda conmigo y difiere de Gasché al negarse a concebir como *argumentos* las transiciones de la *Lógica* de Hegel, o los sucesivos «descubrimientos» de nuevas «condiciones de posibilidad» que llenan las páginas de *Ser y Tiempo*. Habermas y yo compartimos el rechazo nominalista y wittgensteiniano de Ernst Tugendhat de la idea de que se puede adoptar una posición no proposicional que sin embargo sea aún argumental. Tugendhat considera que el intento de una tradición alemana que arranca de Hegel y opera a un nivel subproposicional, pretendiendo no obstante el «*status* cognitivo» que personas como Carnap quisieron negarle, como algo condenado al fracaso.[15] Por el contrario, Gasché rechaza explícitamente el «ascetismo teórico» de Tugendhat, su autoconfinamiento a la «verdad lingüística y proposicional».[16]

---

ral» (pág. 176). Éste es precisamente el tipo de afirmaciones que animaron a los positivistas lógicos a decir que la metafísica carecía de «*status* cognitivo». En su opinión semejantes afirmaciones no podían ser «demostradas», a menos que «demostración» signifique algo muy diferente de «puede ser argüido sobre la base de creencias comúnmente compartidas».

15. Para la elaboración wittgensteiniana por parte de Tugendhat del *dictum* holístico de Frege («una palabra sólo tiene sentido en el contexto de una oración»), véase su obra *Traditional and analytic philosophy* (MIT Press, Cambridge, 1984) y mi revisión de ese libro en el *Journal of philosophy* 82 (1985): 220-229. En relación a su uso del resultante repudio de lo no proposicional para criticar «la filosofía de la reflexión», véase su obra *Self-consciousness and self-determination* (MIT Press, Cambridge, 1986), especialmente la tesis de que «el fenómeno de la justificación y la cuestión de justificar lo que se considera verdadero de hecho no se encuentra en ningún lugar en Hegel» (pág. 294). Sobre los intentos de «la filosofía de la reflexión» por operar a nivel subproposicional, por llegar detrás de las oraciones a «las condiciones de posibilidad» de las oraciones, véase mi artículo «Strawson's objectivity argument», *Review of Metaphysics* 24 (dic. 1970): 207-244. En ese artículo intento demostrar en qué medida la búsqueda por parte de Kant de las «condiciones de posibilidad de la experiencia» le fuerza a violar su propia tesis de que no podemos conocer nada que no sea una experiencia posible. Arguyo que la tentación de la posición transcendental (es decir, de buscar condiciones de posibilidad no causales) se atenúa (aunque no, ¡ay!, elimina) tan pronto como se realiza el «giro lingüístico». Por el contrario, Gasché cree que «el método de reflexión» (el método común a Hegel, Heidegger y, en su opinión, a Derrida) puede sobrevivir al giro lingüístico; Gasché afirma, por ejemplo, que Austin «hizo girar toda la función representacional del lenguaje... sobre una autorreflexividad constitutiva del acto lingüístico» (pág. 76). Yo critico la idea de argumentación transcendental con mayor detalle en mi artículo «Verificationism and transcendental arguments», *Nous* 5 (1971): 3-14, y en «Transcendental argument, self-reference and pragmatism», en *Transcendental arguments and science*, editado por Peter Bieri, Rolf-P. Horstmann y Lorenz Krüger (Dordrecht: D. Reidel, 1979), págs. 77-103.

16. «Para Tugendhat, y para la tradición analítica que representa, el conocimiento y la verdad sólo pueden ser proposicionales... [pero] eliminando a la vez la dimensión ontológica de la autoidentidad en la autoconsciencia (y, por lo mismo, en la reflexión absoluta), se priva uno de la posibilidad de pensar los fundamentos mismos del conocimiento y la verdad proposicional, así como la idea misma de auto-

Gasché piensa que semejante confinamiento impide realizar algo que hay que realizar, y que Derrida puede haber realizado de hecho.

Mientras que Gasché piensa que términos como «*différance*» e «iterabilidad» significan «infraestructuras» —estructuras cuya revelación constituye un gran logro de Derrida—, yo concibo estas nociones como simples abreviaturas de la conocida tesis anticartesiana de Peirce y Wittgenstein de que el significado está en función del contexto, y de que no existe obstáculo teórico a una secuencia interminable de recontextualizaciones. Creo que los problemas por tomar tan en serio esta jerga derrideana como lo hace Gasché son los mismos que se plantean si uno se toma la jerga de *Ser y Tiempo* como una respuesta seria a cuestiones de la forma «¿cómo es posible lo óntico?, ¿cuáles son sus condiciones *ontológicas*?». Si uno piensa que escritores como Hegel, Heidegger y Derrida excavan en niveles sucesivamente más profundos de condiciones no causales —al igual que los científicos excavan a niveles cada vez más profundos de condiciones causales (moléculas detrás de las mesas, átomos detrás de las moléculas, quarks detrás de los átomos...)— forzosamente se planteará la desesperada y tediosa pregunta metafilosófica de «¿cómo podemos averiguar que hemos llegado a la base?» Y, lo que es más importante, se planteará la cuestión de «¿en qué lenguaje vamos a formular los argumentos que demuestran (o incluso sólo hacen plausible) que hemos identificado *correctamente* estas condiciones?».

Este último interrogante no causa gran perplejidad entre los físicos, pues éstos pueden decir de antemano qué es lo que quieren sacar de su teorización. Pero *debería* causar confusión a las personas interesadas por la cuestión de qué vocabulario *filosófico* utilizar, en vez de en la cuestión de qué vocabulario nos ayudará a alcanzar un determinado fin (por ejemplo, escindir el átomo, persuadir al populacho). Pues o bien el lenguaje en que se presentan los argumentos es un lenguaje anteriormente dado o bien es un lenguaje-escalera desechable, que puede olvidarse tan pronto sea *aufgehoben*. Si la finalidad de uno es poner en duda *todos* los vocabularios finales an-

---

consciencia epistémica... Sin el presupuesto de identidad ontológica o formal-ontológica entre ser y pensamiento, entre sujeto y objeto, entre cognoscente y lo que se conoce, no hay base alguna para atribución proposicional alguna» (Gasché, pág. 77). De acuerdo con la concepción «analítica» que comparto con Tugendhat y Habermas, la idea misma de un «fundamento» para la «atribución proposicional» es un error. La práctica de contraponer unas oraciones con otras a fin de decidir el contenido de la creencia —la práctica de la argumentación— no significa mayor «fundamento» que la práctica de utilizar una piedra para desbastar otra piedra a fin de elaborar una lanza.

teriormente existentes —una ambición común a Hegel, Heidegger y Derrida— la primera alternativa es imposible. Sin embargo, el aprovechar el otro cuerno del dilema supone admitir que los argumentos que uno utiliza deben ser desechados tan pronto han alcanzado su fin. Pero esto significaría, de acuerdo con la comprensión normal del término, que éstos no eran *argumentos*, sino más bien sugerencias acerca de cómo hablar de forma diferente. La argumentación exige que se utilice el mismo vocabulario en las premisas y las conclusiones —que ambos formen parte del mismo juego de lenguaje. La *Aufhebung* hegeliana es algo bastante diferente. Es lo que sucede cuando contraponemos elementos de un vocabulario antiguo entre sí para desear impacientemente un nuevo vocabulario. Pero esa actividad es muy diferente de contraponer antiguas creencias a otras antiguas creencias en el intento de comprobar cuáles sobreviven. Un juego de lenguaje existente proporcionará «reglas estándar» para esta última actividad, pero *nada* podría proporcionar semejantes reglas para la primera. Con todo, Gasché nos dice que «la obra de Derrida es una investigación genuinamente filosófica que se toma muy en serio las reglas estándar de la filosofía».[17]

En mi opinión, es precisamente en la *Aufhebung* en lo que Derrida destaca. Pero sólo podría considerarse esta práctica como *argumental* si se tuviese una concepción del argumento como algo subproposicional —una concepción que permitiese que la unidad de argumentación fuese la palabra en vez de la oración. Ésta es, efectivamente, una concepción de la argumentación que, de forma notoria, encontramos en la *Lógica* de Hegel, el texto al que Gasché remonta «la filosofía de la reflexión». Hegel intentó dar un sentido a la idea de que existen relaciones de inferencia entre conceptos individuales que no son reductibles a relaciones de inferencia entre las oraciones que utilizan los términos que denotan aquellos conceptos —que existe un «movimiento del concepto» a seguir por el filósofo, no reductible al reentramado de una red de creencias contraponiendo creencias entre sí. Hegel pensó que seguía este movimiento al pasar del «Ser» del inicio de la *Lógica* a la «Idea Absoluta» del final.

Los nominalistas como yo —aquellos para quienes el lenguaje es un instrumento en vez de un medio, y para quienes el concepto no es más que el uso regular de una marca o ruido— no podemos entender la afirmación de Hegel de que un concepto como «Ser» se descompone, se fragmenta, se convierte en su opuesto, etc., ni la te-

17. Gasché, pág. 122.

sis derridana de Gasché de que «los conceptos y las totalidades discursivas están ya cuarteadas y cubiertas de fisuras por las necesarias contradicciones y heterogeneidades».[18] Lo mejor que podemos hacer nosotros los nominalistas con semejantes afirmaciones es interpretarlas en el sentido de que uno siempre puede hacer que un viejo juego de lenguaje parezca malo pensando otro mejor —sustituyendo un viejo instrumento por otro nuevo mediante el uso de un término viejo con un sentido nuevo (por ejemplo, como el término de un contraste «privilegiado» en vez del «derivado»), o sustituyéndolo por un término nuevo. Pero esta necesidad de sustitución es *nuestra*, y no del concepto. No es *él* el que se fragmenta; más bien, somos *nosotros* los que lo dejamos a un lado y lo sustituimos por otra cosa.

Gasché tiene razón al decir que seguir a Wittgenstein y a Tugendhat en este nominalismo reducirá lo que él desea denominar la «reflexión filosófica» a «una fluidificación o licuefacción (*Verflüssigung*) de todas las oposiciones y particularidades por medio de la ironía objetiva.[19] Semejante licuefacción es la que vengo llamando *Aufhebung*, por hacer lo cual espectacularmente bien elogio a Derrida. Nosotros los nominalistas pensamos que todo lo que pueden hacer los filósofos de tipo revelamundos (por oposición a los de tipo resuelveproblemas) es fluidificar antiguos vocabularios. No podemos entender la idea de descubrir una «condición de posibilidad del lenguaje» —ni, en realidad, la idea de «lenguaje» como algo suficientemente homogéneo como para tener «condiciones». Si, con Wittgenstein, Tugendhat, Quine y Davidson, dejamos de concebir el lenguaje como medio, rechazaremos *a fortiori* la tesis de Gasché de que «[el lenguaje] debe concebirse, en términos filosóficos, como un medio totalizador».[20] Ésta es la forma en que lo concibe una determinada tradición filosófica antinominalista —«la filosofía de la reflexión».

Con seguridad, si se concibe de ese modo, tendrá uno que preocuparse sobre si ha aprehendido una totalidad verdadera o falsa. Tendrá que preocuparse de si ha cavado lo suficientemente hondo

18. Gasché, pág. 136.
19. Gasché, pág. 139. Gasché piensa que la confusión de la empresa de Derrida con semejante *Verflüssigung* es una de las «erróneas concepciones dominantes» de la desconstrucción. Considera especialmente propensos a semejantes interpretaciones erróneas a los fans americanos de Derrida, en particular a la errónea concepción de que Derrida «literaliza» la filosofía.
20. Gasché, pág. 45. Para una discusión de la obra de Davidson como corte con la noción de lenguaje como *medium*, véase el primer capítulo de mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. española en ed. Paidós-Ibérica, Barcelona, 1991).

(de si, por ejemplo, las infraestructuras derridanas, aún siendo indudablemente más profundas que el mero *Existentiale* heideggeriano, pueden no ocultar entidades aún más profundas y más misteriosas subyacentes a *aquéllas*). Pero si, con Wittgenstein, uno empieza a considerar los vocabularios como instrumentos, la totalidad deja de ser problema. Se limitará uno a utilizar montones de diferentes vocabularios para sus diferentes propósitos, sin preocuparse mucho sobre su mutua relación. (En particular, uno estará más dispuesto a aceptar una escisión privado-público: a utilizar un conjunto de términos en sus relaciones con los demás, y otro cuando se dedica a la creación de sí mismo.) La idea de una visión de conjunto de todo el ámbito de la posibilidad (posibilitada por haber entrado en las condiciones incondicionadas de aquel ámbito) parece, desde esta perspectiva wittgensteiniana, absurda. Pues, los nominalistas pensamos que el ámbito de la posibilidad se amplía cada vez que alguien piensa un vocabulario nuevo, y con ello revela (o inventa —la diferencia es irrelevante) un conjunto nuevo de mundos posibles.

Los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean. Una de las cosas que deseamos hacer con el lenguaje es conseguir alimento, otra tener relaciones sexuales, y otra comprender el origen del universo. Aún otra es realzar nuestro sentido de la solidaridad humana, y todavía otra puede ser crearse a sí mismo elaborando el propio lenguaje filosófico privado y autónomo. Es posible que un único vocabulario sirva a dos o más fines de éstos, pero no hay razón para pensar que exista un gran metavocabulario que de algún modo lleve hasta el denominador común de todos los diversos usos de todas las diferentes marcas y ruidos que utilizamos para todos estos diversos fines. Por eso no hay razón para incluir todos estos usos en algo grande llamado «lenguaje», e indagar entonces sus «condiciones de posibilidad», como tampoco para unir todas nuestras creencias sobre el mundo espacio-temporal en algo llamado «experiencia» e indagar entonces, como hizo Kant, *sus* «condiciones de posibilidad». Tampoco hay razón alguna para unir todos los intentos por formular grandes vocabularios nuevos, creados por personas con fines muy diferentes (por ejemplo, Platón, san Pablo, Newton, Marx, Freud, Heidegger) en algo llamado «el discurso de la filosofía» e indagar luego las condiciones de posibilidad de aquel discurso.

¿Cómo decidir sobre si interpretar a Derrida a mi manera o a la de Gasché? ¿Cómo decidir si Derrida es en realidad un «filósofo de

la reflexión» transcendental mal comprendido, un renovado Hegel, o un nominalista mal comprendido, una especie de Wittgenstein francés?[21] No es fácil. Derrida realiza ruidos de ambos tipos. En ocasiones nos previene contra el intento de hipostatizar algo llamado «lenguaje». Así, al comienzo de *De la gramatología* afirma que «esta inflación del signo «lenguaje» es la inflación del propio signo, inflación absoluta, la misma inflación» (pág. 6). Pero ¡ay!, inmediatamente prosigue hablando en un tono grandilocuente, de tipo Hegel-Heidegger, en plan «destino de Europa», acerca de cómo «una época histórico-metafísica *debe* determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático».[22]

El propio Derrida, tengo que admitir, solía utilizar mucho palabras como «riguroso». En su obra temprana son muchos los elementos que concuerdan con la interpretación de Gasché.[23] Pero tan pronto pasa de las primeras críticas de Husserl, a *Glas* y a textos como la sección de «Envois» de *La tarjeta postal*, hay un cambio de tono. Me gustaría pensar que Derrida se desplaza del estilo académico de «normas estándar de la filosofía» de su obra temprana a un estilo más parecido al del último Wittgenstein. En efecto, me gustaría entender su obra temprana como algo parecido a un falso comienzo, del mismo modo que *Ser y Tiempo* es, a la luz de la obra posterior de Heidegger, un falso comienzo, y del mismo en que Wittgenstein pensó que su *Tractatus* había sido un falso comienzo.

21. Véase Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Univ. of Nebraska Press, Lincoln, 1984): «La crítica desconstructiva del lenguaje podría expresarse incluso como una *negación de la existencia del lenguaje*» (pág. 20).

22. He criticado la tendencia de Derrida a adoptar este tono en el capítulo «Desconstrucción y circunvención». Para una crítica más general del lado heideggeriano «no-jocoso» de Derrida, véase Barbara Herrnstein Smith, «Changing places: truth, error and deconstruction», en su obra *Contingencies of value* (Harvard Univ. Press, Cambridge, 1988). Smith afirma que «la metafísica del pensamiento occidental» *es* pensamiento, toda ella, de cabo a rabo, en todo lugar y siempre» y que «cuando la figura y la base se cambian de lugar, el desovillar de la metafísica occidental vuelve a tejer otra metafísica occidental» (pág. 118). Estoy de acuerdo, y entiendo que la ironía de cada generación probablemente se convertirá en la metafísica de la generación siguiente. La metafísica es, por así decirlo, ironía que se vuelve pública y llana —licuefacción congelada, que proporciona una nueva base sobre la que inscribir nuevas figuras. Desde mi perspectiva, el intento de convertir a Derrida en alguien que ha descubierto algunas «verdades filosóficas» constituye un prematuro aplanamiento de la ironía de Derrida. Creo que debería mantenérsele un poco más en estado fluido antes de congelarlo (como eventualmente habrá de hacerse) en un conjunto más de perspectivas filosóficas, aptas para el resumen doxográfico.

23 El propio Gasché muestra sus dudas (pág. 4) de que su forma de leer las obras de Derrida sirva para algunos de los últimos escritos de Derrida.

Pero quizás es demasiado pronto para decidir si Gasché o yo entendemos a Derrida desde la perspectiva correcta, o si ambos somos algo estrábicos. Pues Derrida está aún, por decirlo suavemente, en activo. Con todo, puede resultar de utilidad para aquellos que acceden a Derrida por vez primera disponer de la opción entre dos lecturas opuestas.

DE MAN Y LA IZQUIERDA CULTURAL NORTEAMERICANA

Paul de Man fue uno de los maestros más apreciados e influyentes de la época reciente. Fue la persona principalmente responsable del movimiento que hoy denominamos «desconstrucción». El giro especial que imprimió De Man a ciertos temas heideggerianos y derridanos ha sido la aportación individual más influyente a lo que sus adversarios denominan en ocasiones «la politización de las humanidades» en las universidades norteamericanas. La interpretación de De Man de la obra de estos hombres sentó las bases del intento, muy difundido en la universidad norteamericana de la época reciente, por dar nuevos bríos a la crítica social izquierdista elaborando nuevas armas filosófico-literarias. Este intento es nuclear a las actividades de lo que Henry Gates ha denominado «la izquierda cultural norteamericana», por él definida como «una coalición arco iris» compuesta por desconstruccionistas, feministas, personas participantes en estudios sobre los gays y sobre temas étnicos, etc.

Típicamente, los miembros de la izquierda cultural piensan que recientemente hemos adquirido una comprensión radicalmente nueva de la naturaleza del lenguaje y de la literatura. Consideran que este cambio es de importancia comparable al cambio que representó el paso de la mecánica aristotélica a la galileana, y que tiene consecuencias morales y políticas similarmente importantes. Para la izquierda cultural, la «lectura» —en el sentido especial que dio De Man a este término— se ha convertido en el santo y seña del mismo modo que el «método científico» lo fuese en los años 20 y 30. En ese período, todos los autores, desde H.G. Wells a John Dewey, nos decían que la vida y la política sólo mejorarían si pudiésemos adoptar la actitud y hábitos del científico natural. En la actualidad se nos dice lo mismo acerca de la actitud y hábitos del crítico literario. Por ejemplo, J. Hillis Miller, uno de los más íntimos amigos y seguidores de De Man, ha afirmado que «el *millenium* [de paz y justicia universal entre los hombres] advendría si todos los hom-

bres y mujeres se volviesen buenos lectores en el sentido de De Man».[1]

Para entender cómo pudo llegar a decir semejante cosa Miller, veamos los siguientes pasajes de De Man. En su ensayo de 1967 titulado «Crítica y crisis» De Man afirma:

> El enunciado sobre el lenguaje, que el signo y el significado nunca pueden coincidir, es lo que precisamente se da por supuesto en el tipo de lenguaje denominado literario. Al contrario que el lenguaje cotidiano, la literatura comienza en el punto más remoto de este conocimiento; es la única forma de lenguaje libre de la falacia de la expresión no mediada.[2]

Un poco después en el mismo ensayo, De Man identifica la libertad de la falacia de la expresión no mediada con el descubrimiento «del deseo como patrón fundamental de ser que descarta cualquier posibilidad de satisfacción». La consciencia resultante de este descubrimiento, prosigue De Man,

> consiste en la presencia de una nada. El lenguaje poético nombra este vacío con una comprensión siempre renovada y... nunca se cansa de nombrarlo de nuevo. Este persistente nombrar es lo que denominamos literatura.[3]

Para percibir el significado de estos pasajes, hay que tener presente lo que entiende De Man por «la falacia de la expresión no mediada», la falacia de pensar que «signo y significado puedan coincidir». El incurrir en esta falacia es aproximadamente lo mismo que Derrida denomina «logocéntrico». Los logocéntricos piensan que en ocasiones el lenguaje representa con exactitud algo no lingüístico, que en ocasiones signo y significado coinciden, en el sentido de que el signo representa perfectamente algo más —a saber, su significado. A su vez, el significado es un pensamiento de la mente de alguien que perfectamente puede representar por sí algo no mental. Para los logocéntricos, el lenguaje está en su mejor condición cuando es perfectamente transparente a la realidad («idéntico a su objeto», como indicaron Aristóteles y Hegel).

1. J. Hillis Miller, *The ethics of reading* (Columbia Univ. Press, Nueva York, 1987), pág. 58.
2. Paul de Man, *Blindness and insight*, 2ª ed. (Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1983), pág. 17.
3. Ibíd., pág. 18.

Quienes no incurren en la falacia de la expresión no mediada desechan estas metáforas de transparencia e identidad y aceptan la tesis de Saussure de que el lenguaje es un «juego de diferencias». Creen que los signos tienen significado en virtud de su relación con otros signos —relaciones de semejanza y desemejanza, en vez de por su coincidencia con algo mental. Creen, además, que todo pensamiento está en el lenguaje, con lo que también los pensamientos sólo tienen significado en virtud de sus relaciones con otros pensamientos. Por ello, para los antilogocéntricos, la verdad no es cuestión de transparencia o de correspondencia con la realidad, sino más bien de relacionar pensamientos o signos entre sí.

El antilogocentrismo es un caso especial de antiesencialismo, del holismo radical común a Wittgenstein, Quine, Dewey, Davidson y Derrida. El logocentrismo no es más que el esencialismo aplicado a las oraciones y creencias. Tan pronto como se desecha la idea esencialista de que las cosas tienen propiedades intrínsecas y relacionales —propiedades que tienen «en sí» y propiedades que tienen meramente en relación a, por ejemplo, deseos e intereses humanos— se sigue naturalmente una noción saussuriana del lenguaje y una formulación antirrepresentacionalista davidsoniana del conocimiento. Afirmar que el lenguaje constituye un juego de diferencias, con Saussure, no es más que decir, con Wittgenstein, que el significado de un término es su uso en el lenguaje, y añadir con Quine que la unidad de significación empírica es el todo de la ciencia. Se puede generalizar las ideas de Quine y de Wittgenstein afirmando que la significación de una oración, como la de una creencia o un deseo, es su lugar en una red de otras oraciones, creencias o deseos. Decir esto es subrayar la sensibilidad contextual de los signos y de los pensamientos —tratarlos no como cuasi-cosas sino como nodos de una red de relaciones. Pero esto es simplemente describirlos, como los antiesencialistas desean describir *todo* —mesas, quarks, personas, instituciones sociales.

De Man imprime su propio giro especial a la polémica derridana contra el logocentrismo y a las redescripciones antiesencialistas cuando afirma, en un ensayo sobre la interpretación de Rousseau por parte de Derrida, que «Rousseau se escapa de la falacia logocéntrica precisamente en la medida en que su lenguaje es *literario*».[4] De Man piensa que la literatura *siempre* ha sido antiesencialista. Para él, la cultura siempre se ha dividido en dos usos del lenguaje: por una parte, el uso literario del lenguaje, en el que éste revela su

4. Ibíd., pág. 138.

verdadera naturaleza relacional, y, por otra, los usos del lenguaje del sentido común, científico y filosófico. Estos últimos usos del lenguaje *ocultan* su naturaleza.

Esta sorprendente afirmación de que la literatura siempre ha estado realizando una tesis filosófica conecta con la tesis de De Man de que la literatura siempre nos ha ofrecido una forma de vivir que «descarta cualquier posibilidad de satisfacción».[5] Para De Man, el hecho de que el lenguaje sea un juego de relaciones no es más que un ejemplo más del hecho más general de que el deseo es, por su más íntima naturaleza, insaciable. Ésta es la razón por la que afirma que el intento de «acabar con la literatura» es el intento por evitar enfrentarse «a la nada del ser humano».[6] Aquí De Man repite la tesis de Sartre de que «el hombre es una pasión inútil» —inútil porque es el ser que carece de esencia pero que no obstante insiste en atribuirse una esencia a sí mismo. De Man comparte el sentido de la vida humana de Sartre como una perpetua oscilación. En un polo de esta oscilación está el deseo de alcanzar una perspectiva del ojo de Dios, de encarnar el mismo *logos* de la realidad, de interiorizar la intrínseca naturaleza de las cosas. En el otro polo está el pensamiento de que este intento no es posible porque no existe semejante *logos* ni semejante naturaleza. Lo original de De Man es la afirmación de que el sentido de la «nada del ser humano», de la imposibilidad de realizar el deseo humano central siempre ha sido patente en lo que denomina el «lenguaje literario». Para De Man, la literatura siempre ha sugerido lo que Nietzsche, Heidegger, Sartre y Derrida han hecho ahora filosóficamente explícito: que en vez de pensarnos a nosotros mismos, logocéntricamente, como *conocedores*, debemos pensarnos ahora como enfrentados a un vacío —un abismo que no puede ser conocido sino sólo, en palabras de De Man, «ser nombrado con una comprensión siempre nueva». En vez de pensarnos a nosotros mismos como seres que viven según las limitaciones fijadas por la naturaleza de la realidad física y los dictados de los imperativos morales, debemos pensarnos a nosotros mismos como seres «[incapaces] de escapar de una condición que se considera insoportable». El hecho de hacer manifiesta esta incapacidad es, afirma De Man, el «carácter distintivo de la literatura».[7]

El tipo de antiesencialismo pluralista y pragmático que yo tomo de Dewey concuerda con todas las premisas derridanas y antilogo-

5. Ibíd., pág. 17.
6. Ibíd., pág. 18.
7. Ibíd., pág. 162.

céntricas de De Man, pero niega que lleven a estas conclusiones existencialistas sartreanas. Nosotros los pragmatistas no vemos que el fin del logocentrismo o la muerte de Dios nos exijan adoptar una nueva imagen de nosotros mismos. Para nosotros, no hay caminos argumentales que lleven desde esta filosofía antiesencialista a la elección de semejante imagen. Ni hay caminos argumentales que lleven desde este tipo de filosofía a una determinada rama política. A nosotros los pragmatistas, la ausencia de una naturaleza humana intrínseca, y por lo tanto de obligaciones morales connaturales, nos parece compatible con todas y cualesquiera decisiones sobre el tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir. El repudio de la tradicional imagen logocéntrica del ser humano como conocedor no nos parece que suponga que estamos frente a un abismo, sino simplemente frente a una serie de alternativas.

La idea de Sartre de que tenemos la tendencia a repudiar y a rehuir esta libertad de elección es perfectamente justa, pero no hay razón para pensar que, cuando reconocemos esta tendencia, hemos descubierto la naturaleza del ser humano. De acuerdo con una concepción pragmatista, los antiesencialistas como Sartre y De Man no deberían convertirse en esencialistas en el último momento afirmando haber descubierto semejante naturaleza. Sartre no debió haber dicho que «la esencia del hombre es carecer de esencia», sino limitarse a decir que «los seres humanos no tienen más esencia que cualquier otra cosa». De Man no debería haber asimilado la formulación antiesencialista saussuriano-derridana de cómo operan los signos a la afirmación de que el deseo «como tal» es intrínsecamente insaciable, que esta insaciabilidad es la *esencia* del deseo. Algunos deseos pueden satisfacerse y otros no. Los deseos de los *logocéntricos* tal vez no puedan ser satisfechos, pero otras personas tienen otros deseos que sí pueden satisfacerse: por ejemplo, el deseo de autocreación individual y el deseo de justicia social.

Al igual que Heidegger y Derrida, De Man considera el final del esencialismo y del logocentrismo como un acontecimiento de significación histórica universal. Nosotros los pragmatistas lo consideramos meramente como la última etapa de un cambio gradual y continuo del sentido de la relación del ser humano con el resto del universo —un cambio que llevó del culto a los dioses al culto a los sabios y al culto de los investigadores científicos empíricos. Con un poco de suerte, este proceso terminará dejándonos incapaces de *rendir culto* a nada más. Pero la resultante incapacidad de querer una cosa con todo nuestro corazón, alma y mente no supondrá la

incapacidad de gozar en una multitud de cosas diferentes. No producirá necesariamente una condición que nos resulte insoportable, ni un vacío, ni un abismo. Así, los pragmatistas no vemos razón para edificar un altar a la Literatura —al Oscuro Dios cuya voz está en la literariedad del lenguaje— en el punto en el que antiguamente rendimos culto al *Logos* radiante y refulgente. Los pragmatistas preferiríamos no tener elevados altares, y en su lugar tener sólo numerosas galerías de cuadros, presentaciones de libros, películas, conciertos, museos etnográficos, museos de ciencia y tecnología, etc. —multitud de opciones culturales sin una disciplina o práctica central privilegiada.

Una razón por la que los pragmatistas tenemos esta preferencia es que consideramos el tipo de pluralismo cultural que rechaza las metáforas de centralidad y profundidad en sintonía con la política democrática —con el espíritu de tolerancia que ha hecho posibles las democracias constitucionales. Entendemos esta tolerancia como la neutralidad de la política pública y de las instituciones públicas respecto a las cuestiones de lo esencial a la vida humana, cuestiones sobre la meta o el objeto de la existencia humana. Las sociedades democráticas actuales están construidas en torno al supuesto de que tenemos que crear instituciones adecuadas para personas con ideas enormemente diferentes sobre semejantes temas —por ejemplo, personas que rinden culto a Dios, a la ciencia, a la literatura y a nada en particular.

Aunque los antiesencialistas obviamente no podemos deducir la verdad del antiesencialismo de su idoneidad para las sociedades democráticas, y menos aún afirmamos que constituye un fundamento necesario de estas sociedades, consideramos esta idoneidad como un punto en su favor. Sin embargo, la izquierda cultural norteamericana, influida tanto por Foucault como por De Man, considera a los Estados democráticos actuales, incluido el nuestro, bien como potencias imperialistas o como sociedades disciplinarias o como ambas cosas a la vez. No consideran la armonía entre el antiesencialismo de Dewey y las instituciones norteamericanas como algo recomendable, pues no tienen en gran estima esas instituciones. Conciben las posiciones filosóficas que sugieren una política consensuada y reformista como la recomendada por Dewey como concepciones «cómplices» con los «discursos del poder» que constituyen los reguladores invisibles de la vida de las democracias burguesas. Igual que los marxistas de los años 30 consideraron a Dewey como «el filósofo del imperialismo norteamericano» la izquierda cultural actual nos consi-

dera a los pragmatistas como socialmente irresponsables en el mejor de los casos y en el peor como apologetas de una ideología represora.[8]

La izquierda cultural norteamericana contemporánea desearía recuperar el impulso y la orientación que la izquierda de los años 30 pensó que había obtenido del marxismo. Al igual que la izquierda más antigua, nuestra izquierda cultural desea que sus propios talentos y competencias sociales —el tipo de talentos que capacitan a uno para la filosofía, la historia o la crítica literaria, y el tipo de competencias que uno adquiere mediante el estudio avanzado de estas disciplinas— sea directamente aplicable para fines políticos. Como indica Lentricchia, los izquierdistas cuyas salidas políticas son las sentadas, los piquetes, etc., «se ven saturados de sentimientos de culpa y alienación profesional».[9]

Para los profesores de literatura que desean una forma de hacer políticamente relevante su talento y conocimiento especializados, de insertar la política izquierdista en sus aulas y sus libros, los escritos del último De Man son una bendición. Igual que Sartre se mostró disgustado por el tono apolítico de lo que había escrito en los años 30 y 40, y proclamó en los 60 que «el existencialismo no es más que un enclave dentro del marxismo», De Man, a medida que se volvió mayor y cobró más influencia, empezó a ser sensible a la crítica de su obra como simplemente un nuevo esteticismo. En un ensayo publicado en 1982 afirmó que

> más que cualquier otro modo de indagación, incluida la economía, la lingüística de la literariedad constituye un instrumento poderoso e indispensable en el desenmascaramiento de las aberraciones ideológicas, así como un factor determinante para explicar su aparición. Quienes reprochan a la teoría literaria por ser ajena a la realidad social e histórica (es decir, ideológica) simplemente están expresando su temor a la denuncia de sus propias

8. Frank Lentricchia, en su obra *Criticism and social change* (University of Chicago Press, Chicago, 1983) explica por qué los profesores de literatura izquierdistas necesitan relacionar su obra académica con su política, y critica al pragmatismo como una perspectiva inadecuada para sus fines. Las críticas al pragmatismo de Lentricchia son típicas de la izquierda cultural norteamericana. Lentricchia considera que mi propia obra muestra una tendencia al «divorcio de la cultura respecto del poder político» (pág. 19), una afirmación que también repite Jonathan Culler, quien afirma que la «complacencia» de mi pragmatismo «parece totalmente apropiada a la era de Reagan» (*Framing the sign* [Norman, Okla.: Univ. of Oklahoma Press, 1988], pág. 55). (Sin embargo, en las últimas secciones de este libro —especialmente en las páginas 38 y 52— Lentricchia formula críticas a De Man paralelas a las mías.

9. Ibíd., pág. 7.

> mistificaciones ideológicas por el instrumento que intentan desacreditar.[10]

En una entrevista ofrecida el año antes de su muerte, De Man fue un paso más lejos, afirmando que el tipo de lectura detallada que intentó y enseñó era *indispensable* para el pensamiento político. A continuación afirmaba

> siempre he mantenido que *sólo* [cursiva mía] se podían abordar los problemas de la ideología y por extensión los problemas de la política sobre la base del análisis crítico-lingüístico.[11]

Estos dos pasajes han sentado las bases de gran parte de la producción escrita de la izquierda cultural norteamericana. Esta izquierda ha llegado a dar por supuesto que lo que Lentricchia denomina su sentido de «alienación profesional» puede superarse de hecho. Puede superarse porque el tipo de cosas que uno aprende en la licenciatura en humanidades, y en particular en el estudio de la literatura, es precisamente lo que se necesita para permitir a uno «abordar el problema de la política».

Desde un punto de vista pragmatista hay un grano de verdad en esta afirmación, pero sólo un grano. Es verdad que el estudio de la literatura sensibiliza a uno a la forma de poder describir cualquier fenómeno en multitud de diferentes maneras. Así, los lectores de literatura cobran consciencia de la retórica, del hecho de que lo que parezca verdad dependerá de la interrelación entre el lenguaje utilizado y las expectativas de un auditorio. El estudio literario nos ayuda a percibir que la verdad literal y objetiva del presente no es más que el féretro de la metáfora de ayer.

Quienes estudian y enseñan historia de la literatura se encuentran en una buena posición para percibir cómo los vocabularios de la deliberación moral y política pueden intercambiarse mediante la imaginación literaria, la forma en que ocasionalmente los poetas han actuado como legisladores no reconocidos. En el curso de su enseñanza, ocasionalmente pueden percibir profundos cambios en la imagen que los estudiantes tienen de sí mismos o de su sociedad. El testimoniar semejantes cambios facilita a los profesores de literatura tomar en serio el deseo de Stephen Dedalus de «forjar en la herrería de mi alma la consciencia no creada de mi

10. De Man, *The resistance to theory* (Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1986), pág. 11.
11. Ibíd., pág. 121.

especie». También les permite comprender que Lincoln no estaba simplemente haciendo un mal chiste cuando dijo a Harriet Beecher Stowe que ella había producido la Guerra Civil. Una vez más, su papel en promulgar e imponer un canon literario les facilita ver que semejante canon puede operar como fuerza represiva —de qué forma las decisiones sobre los libros a recomendar pueden hacer a los estudiantes más difícil pensar sobre lo que hubo de malo en su socialización anterior, y así pensar lo que hay de malo en su sociedad.

Sin embargo, aun concediendo todas estas ideas, nosotros los pragmatistas deseamos insistir todavía en que lo que De Man afirma en los pasajes que he citado es absurdo. No es sólo que haya que tener una comprensión saussuriana-wittgensteiniana-derridana de la naturaleza del lenguaje para pensar de forma clara y útil sobre la política. No tiene que ser uno un antiesencialista en filosofía para ser políticamente imaginativo o políticamente útil. La filosofía no es *tan* importante para la política, ni tampoco la literatura. Multitud de personas que aceptan las formulaciones teocéntricas o logocéntricas kantianas acerca de la obligación moral han producido un buen pensamiento político de forma inconsciente y acrítica —empezando por el propio Kant. Han sido de inapreciable valor para la reforma social y el progreso. Lo mismo puede decirse de multitud de esencialistas —por ejemplo, todas aquellas personas que aún piensan que la ciencia natural o social puede cambiar nuestra imagen de nosotros mismos a mejor diciéndonos lo que somos en realidad, esencial e intrínsecamente.

Aun cuando los pragmatistas recomendamos nuestro antiesencialismo y antilogocentrismo en razón de su armonía con las prácticas y metas de una sociedad democrática, no deseamos afirmar que el aceptar y aplicar semejantes doctrinas sea *necesario* para superar la represión social y económica. Después de todo, es tan patente y obvia una gran cantidad de semejante represión que no hacen falta grandes dotes analíticas o una gran autoconsciencia filosófica para ver lo que sucede. Por ejemplo no es necesario ningún «análisis crítico-lingüístico» para percibir que millones de niños de los guetos norteamericanos crecieron sin esperanza alguna, mientras el gobierno de los Estados Unidos se preocupaba por hacer más ricos a los ricos —por asegurar a una clase media codiciosa y egoísta que ella era la sal de la tierra. Incluso los economistas, los fontaneros, los vendedores de seguros y los bioquímicos —personas que nunca han leído detenidamente un texto, y mucho menos lo han desconstruido— pueden reconocer que la pauperización de

gran parte de Latinoamérica se debe en parte a los tejemanejes urdidos entre las plutocracias locales y los bancos y gobiernos de Norteamérica.

Nosotros los pragmatistas consideramos la «crítica de la ideología» como una arma táctica ocasionalmente útil en las luchas sociales, pero sólo una entre muchas otras. No vemos prueba confirmatoria de la afirmación de De Man de que los que conocen «la lingüística de la literariedad» tienen más probabilidades de ser más útiles que, por ejemplo, los estadísticos o los periodistas de alcoba. El sugerir que este tipo de lingüística es en algún sentido una actividad nuclear o esencial para el pensamiento político nos parece como sugerir que, por ejemplo, las minas antisubmarinas son nucleares o esenciales para la guerra moderna. Sólo un almirante que haya pasado demasiado tiempo en el negociado de contratación de nuevos tipos de minas podría hacer semejante afirmación. Sólo un profesor de literatura afecto de un caso realmente extremo de «alienación profesional» realizaría el tipo de afirmaciones que hace De Man. Sólo alguien que se toma demasiado en serio tanto la literatura como la filosofía diría, como hace Hillis Miller, que dice:

> el lenguaje promete, pero lo que promete es él mismo. Nunca puede mantener esta promesa. Es este hecho del lenguaje, una necesidad más allá de control para cualquier usuario del lenguaje, la que hace que las cosas sucedan como suceden en el mundo material de la historia.[12]

El lenguaje puede describirse, y ha sido útilmente descrito por De Man y Derrida, como algo que hace promesas que no puede mantener. Esta descripción es genuinamente esclarecedora cuando uno piensa sobre los intentos de los intelectuales esencialistas por penetrar a través de la apariencia en la realidad, por encontrar el ámbito en el que se ocultan los resortes *definitivos* del poder, el vocabulario que finalmente pone *todo* en la perspectiva correcta. Pero la historia no es una conspiración de intelectuales esencialistas, ni semejantes intelectuales son el principal instrumento de la injusticia social. Multitud de cosas diferentes, que van desde la recomendación de manuales a la codicia de los legisladores y a las obsesiones de los dictadores y a un brote epidémico «hacen suceder las cosas como suceden en el mundo material de la historia». Conside-

12. *The ethics of reading*, pág. 35.

rar la útil y original redescripción antiesencialista de Derrida y De Man como la clave de la moralidad y la política es un ejemplo más de volverse esencialista en el último minuto.

Este tipo de hipostatización del lenguaje o de la literatura simplista y autoengañosa es, sin embargo, un resultado natural del hecho de amar, u odiar, una cosa con todo el corazón, el alma y la mente. Es un resultado natural de intentar reunir todo —las propias necesidades emocionales privadas y las propias responsabilidades públicas, la propia autoimagen secreta y la propia vergüenza por el ocio y la riqueza que permiten a uno dedicarse al cultivo de semejante imagen de sí mismo. Así, el culto de alguna hipostización semejante es una tentación característica de los intelectuales. Los intelectuales son personas cuyo talento les capacita para la tarea de la redescripción —la tarea de encontrar nuevas metáforas, palabras en las que formular nuevas creencias y deseos. Son personas que no se limitan al vocabulario en el que fueron socializadas, y que son capaces de inventar uno nuevo. Son creadores de sí mismos, en el sentido de que pueden escapar al vocabulario moral y político en el que fueron socializados y convertirse en personas nuevas remodelando su imagen de sí mismos. Pero en la medida en que conservan una sensación de las necesidades de los demás seres humanos, se sienten alienados de estas otras personas —de todos aquellos que no hablan el nuevo lenguaje que el intelectual ha inventado en el curso de su reinvención. También se siente culpable en la medida en que no puede relacionar su propia proyección de la invención de sí mismo a las necesidades de aquellos menos capaces de redescripción y reinvención.

Una forma de escapar de esta sensación de culpa y alienación se ilustra en los ocasionales intentos de Nietzsche por proclamarse a sí mismo superhombre, y por ello con derecho a descuidar las necesidades de los simples seres humanos. Otra forma, mucho más común, que se ilustra en otros pasajes de Nietzsche, es hipostatizar el término central del vocabulario recién creado por uno, y considerar este término («Razón», «el movimiento de la Historia», «el Lenguaje») como el Unico Nombre Verdadero de Dios. Pues esta estrategia le ayuda a uno a concebirse como profeta, o quizás incluso redentor. Le ayuda a uno a ver la propia transfiguración interior como anuncio de la transformación del mundo humano, y en particular de los ordenamientos sociales que han dejado sin satisfacer las necesidades de los demás.

Los marxistas son conocidos por adoptar esta última alternativa, y Aron tuvo razón en llamar al marxismo «el opio de los intelec-

tuales». Pero desde mi perspectiva antiesencialista, el efecto alucinatorio del marxismo y de la combinación postmarxista de De Man y Foucault que actualmente fuma la izquierda cultural norteamericana son sólo casos especiales de los efectos alucinatorios de todo pensamiento esencialista. Antiguamente esta característica alucinatoria tuvo su mejor muestra en el culto a la ciencia —por parte de personas que nos decían que llegaría el milenio cuando adoptásemos un enfoque científico a la elección de valores y la resolución de conflictos. En la actualidad tiene su mejor muestra en el culto a la literatura —por parte de personas que afirman el tipo de absurdidades que acabo de citar.

Con todo, el decir cosas absurdas es perfectamente compatible con ser una fuerza positiva. La izquierda cultural se ha aplicado recientemente a la crítica masiva —especialmente por parte de personas que escriben para *The new criterion* y para la *National review*, más interesadas por vapulear a los liberales que por la justicia social. Espero que lo que estoy diciendo sobre la izquierda cultural no se confunda con lo que dicen estas personas. Hablan sin parar de la forma en que los departamentos de literatura de las universidades norteamericanas están siendo copados por charlatanes intelectuales sin escrúpulos cuyos propósitos políticos desbordan sus responsabilidades intelectuales. Desde mi punto de vista, cualquier movimiento político izquierdista —cualquier movimiento que intente llamar nuestra atención hacia lo que el fuerte está actualmente haciendo al débil— es mucho mejor que la inexistencia de la izquierda. El materialismo dialéctico fue un sistema filosófico bastante incoherente y absurdo, y eventualmente cayó en manos de tiranos enloquecidos. Pero mientras duró hizo un poquito de bien. Ahora que el marxismo ya no parece plausible ni siquiera en París, los izquierdistas que sienten la necesidad de un respaldo filosófico potente recurren a De Man y a Foucault. Pero aún están haciendo más bien que la mayoría de sus críticos.

Irving Howe ha señalado, con bastante justicia, que esta izquierda cultural está interesada en ocupar, no el gobierno, sino los departamentos de inglés. Pero deberíamos recordar que en los años veinte y treinta multitudes de pragmatistas deweyanos estaban más interesados en ocupar los departamentos de sociología y ciencia política que en ocupar el gobierno. Tuvieron un considerable éxito en ello, y de este modo recomendaron a los estudiantes de ciencias sociales libros que les hicieron más conscientes del sufrimiento producido por las instituciones norteamericanas. El éxito de los dema-

nianos en ocupar los departamentos de literatura tendrá un efecto similar. Pues, el énfasis que pongan en los programas académicos se proyectará, más o menos en el curso de una generación, a la enseñanza secundaria, con lo que cambiará el saber convencional transmitido a los norteamericanos jóvenes.

Permítaseme presentar un par de ejemplos de semejantes cambios. Henry Gates, Deborah McDowell y otros especialistas en literatura afroamericana han contribuido a salvar del olvido la novela de Zora Neale Hurston *Their eyes were watching God*. Las personas que obtuvieron el grado de doctor en inglés durante los años ochenta tienen tantas probabilidades de haber leído esta novela como las que tenían de haber leído *El diario de Ana Frank* los que obtuvieron el doctorado en filosofía en los años cincuenta, o de que hubiesen leído *The mill on the floss* quienes lo obtuvieron en los años veinte. Durante mis estudios de bachillerato me asignaron la lectura de *The mill on the floss*. Actualmente, a mi hija de 15 años le han impuesto como lectura *El diario de Ana Frank*. Considero muy probable que si tengo una nieta le asignen en el bachillerato la lectura de *Their eyes were watching God*. Si es así, estará un poco mejor informada sobre la historia de Norteamérica, sobre la pobreza rural y sobre la condición de los negros de lo que yo lo estaba a su edad y por consiguiente será una ciudadana más útil.

Otro ejemplo: durante una reunión de la izquierda cultural en la Duke University, oí describir a Eve Klossofsky Sedgwick la prohibición a los profesores de secundaria gays de orientar a sus estudiantes de bachillerato gays acerca de su homosexualidad como «abuso infantil». Mi primera reacción fue que esto era simplemente el tipo de metáfora hiperbólica calculada para los mítines, que no había que interpretar literalmente. Pero cuando Sedgwick concluyó su conferencia yo había literalizado su metáfora. Los ejemplos que aportó me convencieron de que esta prohibición era, en realidad, abuso infantil. Mientras me preguntaba qué podía acabar con la prohibición (que antes de oír a Sedgwick me había resultado tan de sentido común como la normativa antisodomía mientras cursaba la enseñanza secundaria) se me ocurrió que los gays podrían organizar algún día celebraciones en las escuelas de uno de los grandes acontecimientos de la historia gay norteamericana —los tumultos de Stonewall. Quizás, a comienzos del siglo XXI, en las escuelas de enseñanza secundaria será tan habitual conmemorar el día de Stonewall como lo es actualmente celebrar el aniversario de Martin Luther King. (Si esta sugerencia parece

poco plausible, piénsese lo poco plausible que le hubiera parecido a J. Edgar Hoover celebrar el aniversario de King en la época de Selma.)

Si las especulaciones que he presentado se hacen realidad, será porque personas como Gates y Sedgwick las han defendido pacientemente, año tras año, a pesar de la burla y hostilidad de muchos de sus colegas de profesión. Es cierto que semejantes luchas no se parecen mucho al lanzamiento de piedras desde las barricadas, o a arriesgarse al Gulag por publicar poemas en *Samizdat*. Con todo, a menos que algunos de los universitarios actuales estén dispuestos a luchar contra semejante burla y hostilidad, la educación de la próxima generación de norteamericanos se resentirá considerablemente. Y también el tono moral de la vida pública norteamericana. A cambio de la esperanza en semejantes bienes, puede permitirse uno eliminar una buena dosis de exasperación por las hipostatizaciones de De Man.

Si el tipo de cosas que realizan Gates y Sedgwick pasa por una politización de las humanidades, tendremos que considerar lo que hicieron Locke y Hobbes como una politización de la filosofía, lo que hicieron los fundadores de la sociología norteamericana como una politización de la ciencia social y lo que hicieron Shelley y el joven Wordsworth como una politización de la literatura. Una idea en la que la izquierda cultural tiene toda la razón en insistir es que, a menos que se vuelvan totalmente moribundas, las ciencias sociales y las humanidades siempre estarán politizadas, de una u otra forma. No hay modo de mantener vivas estas disciplinas si se separan del proceso de deliberación moral y política.

El único sentido en el que deseamos una vida académica *des*politizada es que no deseamos que los académicos apolíticos o los académicos de orientación política impopular se vean obstruidos por aquellos cuyas opiniones políticas dominan en sus departamentos o universidades. Pero esto es cuestión de libertad académica y de buenas maneras universitarias, y no cuestión de mantener a la universidad separada de la lucha política. Obviamente, las amenazas a la libertad y el civismo son tan frecuentes desde la izquierda como desde la derecha. Sin duda, a medida que los izquierdistas culturales pasen, por edad, de una banda de jóvenes turcos a una vieja guardia atrincherada, los departamentos de literatura norteamericanos conocerán muchos casos de injusticia hacia licenciados recientes que no sienten afición a la política izquierdista o que han abdicado del vocabulario político de sus mayores. Ya hay indicaciones de que la correctitud política izquierdista se está convirtiendo en

criterio para la contratación de personal docente. Pero, con un poco de suerte, estas injusticias no serán peores que las que los izquierdistas universitarios actuales soportaron por parte de los representantes de los «valores humanistas tradicionales» en el curso de su propio ascenso al poder.

TERCERA PARTE

FREUD Y LA REFLEXIÓN MORAL

La mente mecánica: Hume y Freud

Freud se consideró a sí mismo como parte del mismo movimiento de «descentramiento» del pensamiento al que pertenecieron Copérnico y Darwin. En un conocido pasaje, afirma que el psicoanálisis «pretende probar que el yo no es ni siquiera dueño de su propia casa, y debe limitarse a una escasa información de lo que sucede inconscientemente en su mente». Esta idea la compara con la constatación de que «nuestra Tierra no era el centro del universo sino sólo un minúsculo fragmento de un sistema cósmico de una extensión apenas imaginable» y con el descubrimiento, de Darwin, de nuestra «inerradicable naturaleza animal».[1]

Copérnico, Darwin y Freud tienen algo importante en común, pero Freud no nos da una idea clara de qué se trata. No es evidente que los sucesivos descentramientos lleguen a ser una historia de humillación; Copérnico y Darwin pueden reclamar que, al hacer menos plausibles a Dios y a los ángeles, han situado al ser humano en la cima. La idea de que hemos descubierto, de forma humillante, que la humanidad es menos importante de lo que habíamos pensado no resulta clara. Pues no está claro qué puede significar «importancia» en este contexto. Además, la afirmación de que el psicoanálisis ha demostrado que el yo no es dueño de su propia casa sirve de poca ayuda, pues está poco claro el sentido relevante de «dominio». ¿Depende realmente nuestra sensación de importancia, o nuestra capacidad de autocontrol, de la creencia de que somos transparentes a nosotros mismos? ¿Por qué el descubrimiento del inconsciente añadiría humillación al descubrimiento de las pasiones?

1. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, trad. de James Strachey (Hogarth Press, Londres, 1966), 16: 284-285. Las referencias ulteriores a Freud son por esta edición (con la abreviatura *S.E.*) y se insertan en el texto.

Creo que se puede obtener una mejor idea de la similitud que intentaba describir Freud contrastando un mundo de especies naturales con un mundo de máquinas —un mundo de sustancias aristotélicas con un mundo de partículas homogéneas que se unen y separan según leyes universales. Considérese que la afirmación de que «el hombre es una especie natural» no afirma que los seres humanos sean el centro de algo, sino que *tienen* un centro, de una forma en que una máquina carece de él. Una sustancia que ilustra una especie natural aristotélica se divide en una esencia central —una esencia dotada de una finalidad connatural— y un conjunto de accidentes periféricos. Pero las causas formal y final de un artefacto pueden ser distintas; por ejemplo, la misma máquina puede utilizarse para fines muy diversos. La finalidad de una máquina no es connatural a ella.[2] Si la humanidad es una especie natural, quizás podamos hallar entonces nuestro centro y conocer así cómo vivir bien. Pero si somos máquinas, es cosa nuestra inventar un uso para nosotros mismos.

Lo decisivo de la Revolución copernicana no fue que nos desplazó a los seres humanos del centro del universo, sino que comenzó, en expresión de Dyksterhuis, la «mecanización de la cosmovisión».[3] Entre Copérnico y Newton hicieron difícil concebir el universo como un espectáculo edificante. Cuando el mundo cerrado fue sustituido por un universo infinito de corpúsculos sin sentido, resultó

2. Puede existir algo como una sustancia aristotélica «más pura» —una sustancia que realice su esencia mejor porque está menos sometida a cambios accidentales irrelevantes. (De hecho, Aristóteles dispone las sustancias en orden jerárquico según su grado de materialidad, su grado de susceptibilidad a semejantes cambios —una jerarquía con la «pura actualidad» en la cima.) Pero no existe nada semejante a una máquina pura, aunque pueda haber otra máquina que cumpla más eficazmente la misma finalidad. Las máquinas carecen de un centro al cual pueda llegarse desmontándolas; las versiones desmontadas de las máquinas son máquinas diferentes, máquinas para realizar o producir diferentes cosas, y no versiones más perfectas de la misma máquina.

3. El modelo del cielo copernicano no pudo haberse aceptado sin aceptar también la mecánica corpuscular de Galileo y Descartes. Esa mecánica era la cuña de entrada para un paradigma newtoniano de explicación científica —un paradigma que predice los acontecimientos sobre la base de una microestructura homogénea universal, en vez de revelar la diferente naturaleza de las diversas especies naturales. La razón por la cual «la nueva filosofía» puso todo en duda no fue que la gente se sintiese empequeñecida cuando el Sol pasó a ocupar el lugar de la Tierra sino que llegó a resultar difícil percibir qué podía significar, dado el espacio galileano, que el universo tuviese un centro. A medida que empezó a resultar más difícil conocer cómo sería una perspectiva desde la óptica de Dios, resultó más difícil creer en Dios. A medida que resultó más difícil pensar en la forma común de descomponer el mundo en especies «naturales» como algo más que un conveniencia práctica, empezó a resultar más difícil entender la distinción aristotélica entre esencia y accidente. De este modo empezó a borrarse la idea misma de la «naturaleza» de algo como patrón al que debían atenerse las cosas de esa especie.

difícil imaginar cómo sería contemplar la creación y encontrarla buena.[4] El universo comenzó a parecer más bien una máquina sencilla y aburrida, que se extiende más allá del horizonte, en vez de un cuadro limitado y bien estructurado. De este modo dejó de parecer aplicable la idea de centro. De forma análoga, el resultado de la mecanización de la biología por Darwin y Mendel había de dejar a un lado una jerarquía edificante de especies naturales. Al considerar a las diversas especies de plantas y animales como el resultado temporal de la interacción entre presiones ambientales fortuitas y mutaciones aleatorias el mundo de los seres vivos se convirtió en un mundo tan carente de objeto como la cosmología resultante de la mecánica newtoniana. La mecanización significaba que el mundo en el que vivía el ser humano había dejado de enseñarle nada sobre cómo debía vivir.

Para intentar percibir cómo encaja Freud en este relato de descentramiento-como-mecanización, hay que empezar señalando que Freud no fue el primero en sugerir que, al haber mecanizado todo, mecanizamos también la mente. Ya Hume había tratado las ideas e impresiones no como propiedades de un sí mismo subyacente sino como átomos mentales cuya ordenación *era* el sí mismo. Esta ordenación estaba determinada por leyes de asociación, análogas a la ley de gravitación. Hume se concibió a sí mismo como el Newton de la mente, y la mente mecánica que concibió era —contemplada, por así decirlo, desde arriba— tan absurda desde el punto de vista moral como el universo corpuscular newtoniano.

Sin embargo, Hume sugirió que no importaba ni la mecanización de la naturaleza ni la de la mente para los fines de encontrar

4. En particular, resultó difícil ver cuál podía ser la razón de ser del *hombre* —difícil de conservar algo como el concepto «funcional» aristotélico del hombre, bien descrito por Alasdair MacIntyre del siguiente modo: «Los argumentos morales de la tradición aristotélica clásica —tanto en sus versiones griega como medieval— suponen al menos un concepto funcional nuclear, el concepto de *hombre* como ser con una naturaleza esencial y una finalidad o función esencial... Aristóteles considera como punto de partida de la indagación ética que la relación entre «hombre» y «vida buena» es análoga a la existente entre «artista» y «tocar bien el arpa»... pero el uso de «hombre» como concepto funcional es mucho más antiguo que Aristóteles y no deriva inicialmente de la biología metafísica de Aristóteles. Está arraigado en las formas de vida social en las cuales los teóricos de la tradición clásica le dan expresión. Pues, según esa tradición, ser un hombre es cumplir un conjunto de roles, cada uno de los cuales tiene su propia razón de ser y propósito: miembro de una familia, ciudadano, soldado, filósofo, siervo de Dios. Sólo cuando se concibe al hombre como individuo antes y aparte de todos los roles el «hombre» deja de ser un concepto funcional» (MacIntyre, *After virtue* [Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1981; hay trad. española de A. Valcárcel, Barcelona, 1989], pág. 56). En la última parte de este ensayo vuelvo sobre la sugerencia de MacIntyre de que tenemos que recuperar semejante concepción.

una imagen de sí mismo. Con una especie de despreocupación protopragmatista, pensó que hablar sobre los átomos de Demócrito, las luchas destelleantes de Newton y de sus propias «impresiones e ideas» suponía, a lo sumo, una forma cómoda de describir las cosas y a las personas con la finalidad de predecirlas y controlarlas. Para fines morales, para el fin de concebir un sentido de la vida, semejante discurso podía ser irrelevante. Al igual que Blake, Hume estaba preparado para decir que la perspectiva desde arriba —la imagen del predictor y controlador baconiano— era irrelevante para nuestra sensación de centrado. Su reconciliación pragmática de la libertad y el determinismo, al igual que su reconciliación del escepticismo de sillón con la curiosidad teórica y la benevolencia práctica, constituye una invitación a considerar la mecanización de la mente a la ligera —como algo que no va más allá de un ejercicio intelectual intrigante, el tipo de cosa que puede hacer un joven para volverse famoso.

Resulta tentador responder a Freud del mismo modo que Hume respondió a sus propios esfuerzos mecanizadores: decir que para los fines de la reflexión moral un conocimiento de la motivación inconsciente freudiana es tan irrelevante como un conocimiento de las asociaciones humeanas o de la neurofisiología. Pero esta respuesta no es convincente. Al contrario que Hume, Freud *cambió* nuestra imagen de nosotros mismos. El sondear en nuestros motivos inconscientes no es sólo un ejercicio intrigante, sino algo más parecido a una obligación moral. ¿Qué diferencia entre la forma de extender la mecanización a la mente por parte de Hume y de Freud explica la relevancia de Freud para nuestra consciencia moral?

Si se interpreta el *dictum* de Freud de que el yo no es dueño de su propia casa en el sentido de que a menudo actuamos de formas que no podrían haberse predicho sobre la base de nuestras creencias y deseos conocidos por introspección, Freud simplemente estaría reiterando un lugar común del pensamiento griego. Si se interpreta como la afirmación de que, para los fines de predicción y control, puede tratarse a la mente como un conjunto de mecanismos asociativos, un ámbito en el que no hay accidentes, Freud estará diciendo poco que no hubiese dicho Hume. Por lo tanto, es preciso encontrar otra interpretación. Creo que obtenemos una pista en el hecho de que la expresión «no es dueño siquiera de su propia casa» sólo tiene sentido si otra persona se comporta como si fuese la responsable. La expresión constituye una respuesta adecuada a la incursión de un invitado no deseado —por ejemplo, el inicio de la esquizofrenia. Pero no es una reacción apropiada, por ejemplo,

para la explicación de la dependencia de nuestro estado de ánimo respecto de nuestro sistema endocrino. Pues las glándulas no son, por así decirlo, cuasipersonas con las cuales luchar. Ni tampoco lo son las neuronas, razón por la cual la posible identidad de la mente con el cerebro carece de interés moral. Los descubrimientos fisiológicos pueden decirnos cómo predecir y controlar nuestra propia conducta —y también predecir y controlar nuestras creencias y deseos— sin amenazar o cambiar nuestra imagen de nosotros mismos. Pues semejantes descubrimientos no sugieren que alguien nos está dejando de lado.

Los mecanismos psicológicos parecen más descentrantes que los mecanismos fisiológicos sólo si se tiene cierta tendencia metafísica, que lleva a plantearse insistentemente las preguntas siguientes: «pero *¿realmente* qué soy?, ¿cuál es mi *verdadera* identidad?, ¿qué me es *esencial*?» Descartes y Kant tenían esta tendencia, y también, en nuestra época, los metafísicos reduccionistas como B.F. Skinner y los antirreduccionistas defensores de la «subjetividad» y la «fenomenología» como Thomas Nagel y Richard Wollheim. Pero la mecanización de la naturaleza hizo protopragmatistas a la mayoría de las personas, permitiéndoles quitarse de encima las cuestiones relativas a la esencia. La gente se acostumbró a hablar un tipo de lenguaje para los fines baconianos de la predicción y control y otro para los fines de la reflexión moral. No se veía la necesidad de plantear la cuestión de qué lenguaje representaba el mundo o el Yo mismo tal y como son «en sí».[5] Sin embargo los descubrimientos freudianos resultan trastornantes incluso para los pragmatistas. Al contrario que los átomos de Demócrito o de Hume, el inconsciente freudiano no se parece a algo con lo cual pudiésemos describirnos útilmente a nosotros mismos, en orden a alcanzar

5. La convicción de los no intelectuales de que aquello de lo que hablan los intelectuales en realidad no importa se vio considerablemente fortalecida cuando los nuevos intelectuales de la Ilustración les informaron de que el anterior grupo de intelectuales —los sacerdotes— habían estado *totalmente* equivocados. Una consecuencia de la mecanización de la naturaleza y de la resultante popularidad de una actitud pragmática y baconiana hacia las pretensiones de conocimiento fue un mayor cinismo e indiferencia hacia las cuestiones que plantean los intelectuales. Ésta es la razón por la cuál las cuestiones metafísicas sobre «la naturaleza de la realidad» y sobre «la verdadera identidad» tienen menos eco y atractivo popular del que anteriormente tuvieron las herejías religiosas, y por la cual las cuestiones filosóficas planteadas en la perspectiva «positiva» y postmetafísica de Comte lo tienen aún menor. La gente siempre consideró a los sacerdotes un tanto divertidos, pero también un tanto inspiradores de respeto. Pero los idealistas alemanes y los positivistas anglosajones resultaron *meramente* divertidos. Por el contrario, la gente se tomó a los psicoanalistas lo suficientemente en serio como para intentar imitarlos, lo que explica la creación del análisis de salón y del psicoblablablá.

algunos de nuestros fines. Parece como alguien que se ha metido en nuestros zapatos, alguien que tiene unas metas diferentes a las nuestras. Parece como una persona que nos utiliza en vez de una cosa que podamos utilizar.

Esta clave —el hecho de que los mecanismos psicológicos parecen más trastornantes y descentradores cuando dejan de parecerse a mecanismos y empiezan a parecer personas— ha sido seguida por Donald Davidson. En un importante ensayo titulado «Paradojas de la irracionalidad», Davidson señala que los filósofos siempre se han sentido trastornados por la insistencia de Freud en la «partición» del sí mismo (*self*). Han tendido a rechazar la amenazante imagen freudiana de cuasi-sí mismos vagando bajo el umbral de la consciencia como una forma innecesariamente expresiva de describir la incoherencia y confusión que puede afectar a determinada persona. Con ello esperan ser fieles al supuesto del sentido común de que un único cuerpo humano típicamente contiene un único sí mismo. Davidson defiende la partición freudiana señalando que no hay razón para decir «Tú crees inconscientemente que *p*» en vez de «Hay algo en tu interior que te hace actuar como si creyeses que *p*», a menos que uno esté preparado a redondear la caracterización del cuasi-sí mismo inconsciente que «cree que *p*» atribuyendo una multitud de otras creencias (mayoritariamente verdaderas y mayoritariamente congruentes con *p*) a aquel cuasi-sí mismo. Sólo puede atribuirse una creencia a algo si uno le atribuye simultáneamente muchas otras creencias mayoritariamente verdaderas y mayoritariamente congruentes. Al contrario que las ideas y las impresiones humeanas, las creencias y los deseos vienen en grupo.[6]

Davidson aplica del siguiente modo estas consideraciones holísticas. Identifica (no de forma explícita sino, si mi interpretación es correcta, tácitamente) el ser una persona con ser un conjunto de creencias y deseos coherentes y plausibles. A continuación señala que la fuerza de decir que en ocasiones un ser humano se comporta de forma irracional es que en ocasiones muestra una conducta que no puede explicarse por referencia a semejante conjunto único. Por último, llega a la conclusión de que la razón de «partir» el sí mismo entre un consciente y un inconsciente es que este último puede con-

6. Incluso si, como pensó Hume, existe un universo posible sólo compuesto de una única impresión sensorial, no podemos entender la idea de un universo compuesto sólo de la creencia de que, por ejemplo, César cruzó el Rubicón. Además, no existe nada semejante a una ordenación incoherente de los átomos mentales humeanos. Pero sí existe algo como un conjunto de creencias y deseos tan incoherentes que no podemos atribuirlos a un único yo mismo.

siderarse un conjunto alternativo, incongruente con el conjunto conocido que identificamos con la consciencia pero con la suficiente coherencia interior como para pasar por una persona. Esta estrategia deja abierta la posibilidad de que el mismo cuerpo humano pueda albergar a dos o más personas. Estas personas establecen relaciones causales entre sí, así como con el cuerpo cuyos movimientos se desencadenan por las creencias y deseos de una u otra de ellas. Pero, normalmente, no mantienen relaciones de conversación. Es decir, las creencias inconscientes de una no constituyen *razones* para un cambio de las creencias conscientes de la otra, sino que pueden *producir* cambios en las creencias de esta última, igual que en partes del propio cuerpo (por ejemplo, la retina, la punta de los dedos, la glándula pituitaria, las gónadas).

Percibir la fuerza de la sugerencia de Davidson es apreciar la crucial diferencia entre Hume y Freud. Esta diferencia radica en que los átomos mentales de Hume sólo incluían componentes subproposicionales de creencias —principalmente nombres de cosas perceptibles y cognoscibles por introspección. La mecanización del sí mismo que sugirió Hume, y que desarrolló la psicología asociacionista, equivalía a poco más que a una transposición en terminología mentalista de una fisiología de la percepción y la memoria bastante tosca. Por el contrario, Freud pobló el espacio interior no de análogos a los corpúsculos boyleanos sino con análogos de personas— grupos de creencias y deseos dotados de coherencia interior. Cada una de estas cuasipersonas es, en la imagen freudiana, parte de una red *causal* unitaria individual, pero no de una única persona (pues el criterio de individuación de una persona es una cierta coherencia mínima entre sus creencias y deseos). Es necesario el conocimiento de todas estas personas para predecir y controlar la conducta de un ser humano (y en particular su conducta «irracional»), pero sólo una de estas personas nos es accesible por introspección (en un momento dado).

El inconsciente racional como interlocutor

Si se acepta esta explicación davidsoniana de la estrategia básica de Freud, se habrá dado un gran paso para comprender por qué puede describirse adecuadamente el psicoanálisis como un descentramiento. Pues, ahora puede verse en los mecanismos freudianos un, por así decirlo, interés humano que no podría tener ningún mecanismo fisiológico o humeano. Puede comprenderse por qué resul-

ta difícil desechar el inconsciente freudiano como una redescripción más del mundo, útil aunque paradójica, que ha inventado la ciencia al objeto de salvar los fenómenos —el tipo de redescripción que puede ignorarse para fines cotidianos y prácticos (como, por ejemplo, se ignora el heliocentrismo). Esta idea de que algunas personas desconocidas están induciéndonos (o bien, para subrayar la alienación producida por esta idea, induciendo a nuestros cuerpos) a hacer cosas que más bien no desearíamos hacer, constituye un descentramiento en un sentido en que no puede serlo una explicación de los cuerpos celestes (o del origen del hombre). Esta idea le despoja a uno de base, incluso si no tiene interés alguno en las preguntas metafísicas aristotélicas acerca de su propia «esencia» o su propia «verdadera identidad». Uno puede tener un enfoque de la vida totalmente pragmático y sin embargo pensar que hay que *hacer* algo en respuesta a semejante idea.

Tomar en serio la idea de Freud es desear familiarizarse con esas personas desconocidas, si no más que como el primer paso para acabar con ellas. Este deseo ocupará el lugar, para el freudiano pragmático, del deseo religioso y metafísico de hallar el propio «verdadero centro». Inicia una tarea que puede describirse plausiblemente como una obligación moral —la tarea cuya meta se resume en la expresión «donde estaba el ello, estará el yo». Esta meta no requiere la noción aristotélica de que el yo de uno es más «natural» o más verdaderamente «uno mismo» que su ello. Pero el adoptar esta meta devuelve la razón de ser al imperativo de «conócete a ti mismo», un imperativo que podía haberse pensado inaplicable al sí mismo-como-máquina.

De acuerdo con la explicación freudiana del conocimiento de sí, lo que estamos moralmente obligados a conocer acerca de nosotros mismos no es nuestra esencia, no es una naturaleza humana común que de algún modo constituye el origen y el *locus* de la responsabilidad moral. Lejos de constituir algo que compartimos con los demás miembros de nuestra especie, el conocimiento de sí mismo es precisamente lo que nos separa de ellos: nuestra idiosincrasia accidental, los componentes «irracionales» de nosotros mismos, aquellos que nos escinden en conjuntos de creencias y deseos incompatibles. El estudio de «la naturaleza de la mente», concebido como el estudio o de la asociación de ideas humeana o de la metapsicología freudiana, es tan carente de objeto, para los fines de la reflexión moral, como el estudio de las leyes del movimiento celeste. Lo que *tiene* interés es el estudio de la materia prima idiosincrásica cuyo procesamiento se postula han predicho los mecanismos humeanos y

freudianos, así como los productos idiosincrásicos de este procesamiento. Pues sólo el estudio de estos detalles concretos nos dejará entrar en relaciones de conversación con nuestro inconsciente y, en el límite ideal de semejante conversación, nos permitirá acabar con las particiones.

La concepción de Freud que propongo sólo parecerá plausible si se establece una distinción clara entre dos sentidos del «inconsciente»: 1) un sentido en el que equivale a uno o más sistemas de creencias y deseos bien articulados, sistemas que son tan complejos, sofisticados y dotados de tanta congruencia interna como las creencias y deseos conscientes normales del adulto; y 2) un sentido en el que equivale a una enorme masa de energías instintivas incapaces de expresarse, una «reserva de libido» para la cual es irrelevante la congruencia. En el segundo sentido, el inconsciente es otro nombre para designar «las pasiones», la parte inferior del alma, el yo mismo malo y falso. Si éste hubiese sido el único sentido que dio Freud al término, su obra hubiese dejado sustancialmente intactas nuestras estrategias de desarrollo del carácter y de nuestra autoimagen. Lo nuevo en la concepción freudiana del inconsciente es su afirmación de que nuestro yo inconsciente no es un animal mudo, hosco y tambaleante, sino más bien el par intelectual de nuestro sí mismo consciente, el posible interlocutor de este sí mismo. Como lo expresa Rieff, «Freud democratizó el genio dando a cada cual un inconsciente creador».[7]

Esta idea de que hay una o más personas astutas, expresivas e inventivas operando detrás de la escena —guisando nuestros chistes, inventando nuestras metáforas, tramando nuestros sueños, disponiendo nuestros deslices y censurando nuestros recuerdos— es lo que cautiva la imaginación del lector profano de Freud. Como dijo el propio Freud, si el psicoanálisis se hubiese limitado a las neurosis, nunca habría atraído la atención de los intelectuales.[8] Fue la aplicación de las nociones psicoanalíticas a la vida normal lo que

7. Philip Rieff, *Freud: the mind of the moralist* (Harper and Row, Nueva York, 1966), pág. 36.

8. «La importancia del psicoanálisis para la psiquiatría nunca habría llamado la atención del mundo intelectual o conseguido un lugar en *La historia de nuestra época*. Este resultado se consiguió por la relación del psicoanálisis con la vida mental normal, no patológica» (Freud, *S.E.* 19:205; véase también 18: 240). Incluso si algún día hubiese de abandonarse la psiquiatría analítica en favor de formas de tratamiento químico o microquirúrgico, las conexiones que estableció Freud entre emociones como el anhelo sexual y la hostilidad, por una parte, y entre los sueños y las parapraxias, por otra, seguirían formando parte del sentido común de nuestra cultura.

por vez primera sugirió que las ideas de Freud podían exigir una revisión de nuestra autoimagen. Pues esta aplicación rompe el vínculo entre la distinción platónica entre razón y pasión y la distinción entre consciente e inconsciente. Sustituye así la tradicional imagen de un «intelecto» que lucha con una multitud de brutos «irracionales» por una imagen de complejas transacciones entre dos o más «intelectos».

La tradición platónica había concebido las creencias que se expresan —o, en términos más generales, las actitudes proposicionales— como el núcleo de la parte superior del alma. Y había concebido las partes inferiores como partes «corporales», de tipo animal y en particular de carácter prelingüístico. Pero un inconsciente ingenioso es necesariamente un inconsciente lingüístico. Además, si «racional» significa «capaz de urdir redes complejas de creencias, dotadas de coherencia interna» en vez de «capaz de contemplar la realidad tal cual es», entonces un inconsciente ingenioso es también un inconsciente *racional* —es decir que, al igual que la consciencia, no puede tolerar las incongruencias.[9] Tenemos que distinguir así entre el inconsciente como «los estratos más profundos de nuestra mente, compuestos de impulsos instintivos», estratos que no conocen «nada negativo, ni negación», en los cuales «coinciden los contrarios» (*S.E.* 14:296), y el inconsciente como el interlocutor sensible y excéntrico de la trastienda que nos proporciona nuestros mejores versos. Se trata de alguien que tiene una visión del mundo bien elaborada e internamente congruente —aunque pueda ser incurablemente errónea en determinados aspectos cruciales. Hay que distinguir la afirmación de Freud de que «nuestro intelecto es una cosa débil y dependiente, un juguete e instrumento de nuestros instintos y afectos» (*S.E.* 14:301) —que no es más que una repetición de la afirmación de Hume de que «la razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones»[10]

9. Véase Davidson, «Paradoxes of irrationality», en *Philosophical essays on Freud*, ed. B. Wollheim y J. Hopkins (Cambridge University Press, Cambridge, 1982), especialmente su tratamiento de la «paradoja de la racionalidad» en la pág. 303.

10. Cualquier psicología asociacionista formulará *esa* tesis, pues es un corolario de la tesis de que la razón no es una esencia contemplativa sino sólo una facultad de inferir creencias a partir de otras creencias. Como las premisas iniciales de semejantes inferencias debe proporcionarlas otra cosa distinta a la razón, y si la única facultad que puede oponerse de forma relevante de la «razón» es la «pasión», se sigue trivialmente la afirmación de Hume. Pero, por supuesto, sería más congruente con el vocabulario mecanicista de la psicología asociacionista desechar la referencia a facultades y, en particular, desechar los términos «razón» y «pasión». Tan pronto como la mente se convierte en una máquina en vez de en una cuasipersona, deja de tener facultades, y mucho menos facultades superiores e inferiores. Hume está entrelazando el viejo vocabulario de las facultades con los resultados del nuevo asociacionismo para conseguir mayor valor de choque.

—de su interesante y novedosa afirmación de que la distinción entre consciente e inconsciente es transversal a las distinciones entre humano y animal y entre razón e instinto.

Si se centra uno en esta última afirmación, puede entenderse que Freud sugiere que, en aquellos casos en que nos veamos tentados a quejarnos del hecho de que moren dos almas en nuestro pecho, hemos de concebir ambas como almas humanas más o menos cuerdas y más o menos insensatas, en vez de a una como un alma humana y a otra como un alma animal. En este último modelo, el modelo platónico, el conocimiento de sí mismo será cuestión de autopurificación —de identificar nuestra verdadera identidad humana y expulsar, doblegar o ignorar la identidad animal. De acuerdo con el modelo anterior, el conocimiento de uno mismo es cuestión de familiarizarse con una o más cuasipersonas insensatas, escuchar sus insensatas explicaciones de cómo son las cosas, ver por qué mantienen las insensatas imágenes que tienen, y aprender algo de ellas. Será cuestión de autoenriquecimiento. Decir «Donde estaba el ello, estará el yo» no significará «Si bien antes estuve impulsado por el instinto, me volveré un ser autónomo, únicamente motivado por la razón». Más bien, significará algo así: «Antes no podía imaginarme por qué estaba actuando de forma tan extraña, y por tanto me preguntaba si de alguna forma estaba bajo el control de un demonio o un animal. Pero ahora seré capaz de percibir las acciones como acciones racionales, inteligibles, aunque quizás basadas en premisas erróneas. Incluso puedo descubrir que aquellas premisas no eran erróneas, que mi inconsciente conocía mejor que yo».[11]

11. Esta forma de articular el objetivo del tratamiento psicoanalítico puede parecer que da a todo un aspecto demasiado dulcemente razonable. Sugiere que el analista sirve de una especie de moderador de un debate: por ejemplo, presenta a una consciencia que piensa que la madre es un objeto de pena que sufre desde hace tiempo a un inconsciente que la considera una voraz seductora, dejando que ambas partes expongan sus pros y contras. Por supuesto, es verdad que las manifestaciones de la resistencia impiden al analista pensar en términos de conversación. En su lugar debe pensar en términos de los diversos modelos hidráulico-topográficos de flujo libidinal de Freud, esperando hallar en estos modelos una sugerencia sobre la forma de superar la resistencia sobre el significado que se ha de atribuir a los síntomas nuevos, etc.

Pero también es verdad que al paciente no le queda otra opción que pensar en términos de conversación. (Ésta es la razón por la que el autoanálisis no suele funcionar, por la que el tratamiento puede hacer a menudo lo que no puede hacer la reflexión.) Para los fines del intento consciente del paciente por reconfigurar su carácter, éste no puede utilizar una descripción de sí mismo en términos de catexias, flujo libidinal, etc.; los modelos hidráulico-topográficos no pueden formar parte de la propia autoimagen, como tampoco una descripción de nuestro sistema endocrino. Cuando el paciente piensa sobre descripciones enfrentadas de sí o de su madre, tiene que pensar dialécticamente, conceder que ambas partes tienen mucho que decir.

La ventaja de esta forma de concebir las pasiones es que permite adoptar una concepción similar de la consciencia. Pues igual que esta concepción humaniza lo que la tradición platónica consideró pulsiones de un animal, también humaniza lo que esa tradición consideró una inspiración divina. Convierte a la consciencia, al igual que a la pasión, en un conjunto más de creencias y deseos humanos —en otro relato sobre cómo es el mundo, otra *Weltanschauung*. Pero más importante aún, lo convierte *precisamente* en otro relato —no un relato automáticamente sospechoso (en el caso de las pasiones) ni un relato automáticamente privilegiado (en el caso de la consciencia). Considera, por así decirlo, los tres diferentes relatos contados por el ello, el superyó y el yo como extrapolaciones alternativas de una experiencia común —en particular, la experiencia de los acontecimientos de la infancia. Cada relato constituye un intento por volver a estos acontecimientos coherentes con acontecimientos posteriores, pero los estímulos que proporcionan estos acontecimientos suelen ser tan diversos y confusos que ningún *único* conjunto congruente de creencias y deseos es capaz de conjuntarlos.

Considerar estos tres (o más) relatos en pie de igualdad, como explicaciones alternativas de una situación confusa, es parte de lo que Rieff denomina «la revisión igualitaria por parte de Freud de la idea tradicional de una naturaleza humana jerarquizada».[12] Adoptar una imagen de sí mismo que incorpore esta revisión igualitaria es pensar que no existe una única respuesta correcta a la pregunta «¿Qué me *sucedió* en el pasado?» También es pensar que no existe semejante respuesta a la pregunta «¿Qué tipo de persona soy aho-

---

Pensar, frente a reaccionar a un estímulo nuevo, simplemente *es* comparar y contrastar candidatos para ingresar en nuestro conjunto de creencias y deseos. Así, mientras que el analista se aplica a pensar en términos causales, en términos de las reacciones del paciente a los estímulos (y en particular a los estímulos que tienen lugar mientras éste se encuentra en el sofá), el paciente tiene que concebir su inconsciente, al menos potencialmente, como un interlocutor.

Estas dos formas de pensar me parecen instrumentos alternativos, útiles para diferentes fines, en vez de afirmaciones contradictorias. No creo (a pesar de los argumentos aducidos, por ejemplo, por Paul Ricoeur y por Roy Schafer) que exista en el pensamiento de Freud una tensión entre la «energética» y la «hermenéutica». Más bien, ambas me parecen tan compatibles como, por ejemplo, las descripciones microestructurales y macroestructurales del mismo objeto (por ejemplo, la mesa de Eddington). Pero, para defender adecuadamente mi irénica actitud, debería ofrecer una formulación de la «resistencia» que concuerde con la interpretación davidsoniana del inconsciente, y aún no he pensado cómo hacerlo. (Quiero expresar mi gratitud a George Thomas, a Seymour Rabinowitz y a Cecil Cullender por señalarme esta dificultad.)

12. Philip Rieff, *The triumph of the therapeutic* (Harper and Row, Nueva York, 1966), pág. 56.

ra?» Es reconocer que la elección de un vocabulario en el que describir la propia infancia o el propio carácter no puede realizarse inspeccionando alguna recopilación de «hechos neutros» (por ejemplo, toda una cinta de vídeo de la propia biografía). Es abandonar la necesidad de unificación, de conseguir una versión desnuda del sí mismo, y desarrollar lo que Rieff denomina «la tolerancia de las ambigüedades... la clave a lo que Freud consideró el más difícil de todos los logros personales: un carácter genuinamente estable en una época inestable».[13] De acuerdo con la interpretación que estoy ofreciendo, Freud nos enseñó una técnica nueva para conseguir un carácter genuinamente estable: la técnica de prestar un oído simpatético a nuestras propias tendencias a la inestabilidad, tratándolas como formas alternativas de entender el pasado, formas que tienen una pretensión tan buena de ganar nuestra atención como los deseos y creencias conocidos accesibles mediante introspección. Su concepción mecanicista del sí mismo nos dio un vocabulario que nos permite describir las diversas partes del alma, tanto conscientes e inconscientes, en términos homogéneos: como candidatos igualmente plausibles al «verdadero sí mismo».

Pero, decir que todas las partes del alma son candidatos igualmente plausibles es desacreditar tanto la idea de un «verdadero sí mismo» como la idea del «verdadero relato sobre cómo son las cosas». Es concebir un sí mismo esclarecido y liberado —el sí mismo que finalmente ha conseguido configurarse a sí— como un sí mismo que ha abandonado la necesidad de «ver las cosas uniformemente y en su conjunto», de penetrar más allá de las cambiantes apariencias hasta una realidad constante. De acuerdo con esta concepción, la madurez consistirá más bien en la capacidad de buscar nuevas redescripciones del propio pasado —una capacidad de adoptar una concepción nominalista e irónica de sí mismo. Al convertir las partes del alma platónicas en interlocutores mutuos, Freud hizo respecto a la diversidad de interpretaciones del pasado de cada persona lo que el enfoque baconiano de la ciencia y la filosofía hizo por la paridad de las descripciones del universo en su conjunto. Nos permitió concebir las narrativas y vocabularios alternativos como instrumentos de cambio, en vez de como candidatos para una descripción correcta de la forma en que las cosas son en sí.

Gran parte de lo que he venido diciendo se resume en la observación de Freud de «si uno considera que el azar es indigno determinante de nuestro destino, no es más que una recaída en la pía

13. Ibíd., pág. 57.

concepción del universo que Leonardo estaba a punto de superar cuando escribió que el Sol no se mueve» (*S.E.* 11:137).[14] Esta recomendación de contemplar el azar no como «un determinante indigno de nuestro destino» tiene como corolario concebirnos a nosotros mismos como seres dotados de las creencias y emociones que tenemos, incluidas nuestras creencias y emociones (que se supone) «específicamente morales», en razón de algunas cosas muy particulares e idiosincrásicas que han sucedido en la historia de la especie, y que nos han sucedido en el curso del crecimiento. Semejante reconocimiento nos capacita para adoptar un punto de vista baconiano acerca de uno mismo. Permite concebirse a uno mismo como una máquina Rube Goldberg que requiere un considerable manejo, en vez de como una sustancia con una esencia preciosa a descubrir y a acariciar. Produce lo que Whitehead denominó «las virtudes que Ulises comparte con los zorros» —en vez de, por ejemplo, las que comparte Aquiles con los leones, o las que Platón y Aristóteles esperaron compartir con los dioses.

Desde esta perspectiva baconiana, la intención del psicoanálisis es la misma que la de la reflexión sobre el tipo de carácter que uno desearía tener, tan pronto como deja de dar por supuesto un único vocabulario y comienza a intentar revisar y ampliar el mismo vocabulario en el que uno está reflexionando actualmente. Ambos ejercicios tienen por finalidad hallar nuevas descripciones de sí mismo cuya adopción le permita a uno modificar su conducta. El descubrir las imágenes del propio inconsciente acerca del propio pasado es una forma de obtener algunas ideas adicionales sobre cómo describirse (y modificarse) a sí mismo en el futuro. Como método para obtener estas ideas, el psicoanálisis difiere de la lectura de la historia, las novelas o tratados sobre filosofía moral sólo por el hecho de ser más penoso, de tener más probabilidades de producir un cambio radical y de precisar un interlocutor.

Purificación y expansión de sí mismo

Como la moralidad está asociada tanto con la solidaridad humana como con la tragedia, puede parecer paradójica mi afirma-

14. Resulta interesante que en el pasaje citado Freud se remite a un pasaje (*S.E.* 11: 76) en el que reconoce a Leonardo no sólo la anticipación a Copérnico sino el haber «adivinado la historia de la estratificación y fosilización del valle del Arno», una idea en la que Leonardo también se anticipó a Lyell (y por lo tanto, en cierto sentido, a Darwin).

ción de que la atención a la idiosincrasia personal «remoraliza» un sí mismo mecanicista. Podría replicarse, en vena kantiana, que la razón de ser de la moralidad es el olvido de sí mismo, y no el hacer de sí mismo una excepción, el percibirse a sí mismo como alguien en pie de igualdad con cualquier otro ser humano, alguien motivado por cosas comunes a todos los humanos. Subrayar la idiosincrasia es subrayar la variedad cómica de la vida humana en vez de las tragedias que la moralidad espera evitar.

La apariencia de paradoja deriva del hecho de que «moralidad» puede significar o bien el intento de ser justo en el trato de los demás o bien la búsqueda de perfección de uno mismo. El primer intento es la moralidad pública, codificable en normativas y máximas. El segundo intento es la moralidad privada, el desarrollo del carácter. Al igual que Freud, sólo me intereso por este último intento. La moralidad como la búsqueda de la justicia discurre libre de la religión, la ciencia, la metafísica y la psicología. Es el lado relativamente simple y obvio de la moralidad —la parte que actualmente, en la senda de Freud, suele denominarse «cultura» o «represión». Éste es el aspecto de la moralidad que nos insta a decir la verdad, evitar la violencia, abstenernos de las relaciones sexuales con los familiares, mantener las promesas y observar la regla de oro.

La historia del progreso en la moralidad pública es sustancialmente irrelevante para la historia de la mecanización de la imagen del mundo.[15] Galileo, Darwin y Freud hicieron poco por favorecer o detener semejante progreso. Nada tienen que decir en respuesta al interrogante ateniense «¿vale la pena la justicia?» o al interrogante californiano «¿cuánta represión tengo que soportar?» En particular, Freud no realizó contribución alguna a la teoría social; su ámbito es la parcela de la moralidad que no puede identificarse con la «cultura»; es la vida privada, la búsqueda de un carácter, el intento de reconciliación del individuo consigo mismo (y, en el caso de algunos individuos excepcionales, de convertir su vida en obra de arte).[16]

15. El intento ilustrado por vincular ambos concibiendo el feudalismo y la ciencia aristotélica como muestras de «prejuicio y superstición» fue un intento neoaristotélico e ilusorio por mantener la idea de hombre como un animal cuya esencia es la racionalidad, identificando simultáneamente la racionalidad con determinadas instituciones de reciente creación.

16. En esto concuerdo con Rieff contra, por ejemplo, Fromm y Marcuse: «El psicoanálisis es la doctrina del hombre privado que se defiende de la absorción por lo público. Cultiva la vida privada y sus placeres, y si participa en los asuntos públicos es por motivos conscientemente privados» (Rieff, *The mind of the moralist*, pág. 278). Me parece que tiene razón Rieff al decir que Freud tenía poco que decir sobre

Semejante intento puede adoptar una de dos formas antitéticas: la búsqueda de la pureza o la búsqueda de la expansión de sí mismo. La vida ascética recomendada por Platón y criticada por Nietzsche es el paradigma de la primera. La vida «estética» criticada por Kierkegaard es el paradigma de esta última. El deseo de purificarse es el deseo de estilizarse, de despojarse de todo lo accidental, de querer una cosa, de intensificar, de convertirse en un ser más sencillo y más transparente. El deseo de expandirse a sí mismo es el deseo de abarcar cada vez más posibilidades, de aprender constantemente, de dedicarse por completo a la curiosidad, de concluir habiendo concebido todas las posibilidades del pasado y del futuro. Fue la meta que compartieron, por ejemplo, Sade, Byron y Hegel.[17] De acuerdo con la interpretación que presento, Freud es un defensor de esta vida estética, la vida de una interminable curiosidad, la vida que pretende extender sus límites en vez de encontrar su centro.

Para aquellos que declinan las propuestas ofrecidas por Sade y Byron (la experimentación sexual, el compromiso político), la principal técnica de autoexpansión será la de Hegel: el enriquecimiento del lenguaje. Uno percibirá así la historia tanto de la especie como de sí mismo como la creación de formas más ricas y plenas de formular los propios deseos y esperanzas, y por tanto de hacer más ricos y plenos aquellos deseos y esperanzas —y con ello a sí mismo. Denominaré a semejante creación la «adquisición de nuevos vocabularios de reflexión moral». Entiendo por «vocabulario de reflexión moral» un conjunto de términos en los que uno se compara a los demás seres humanos. Semejantes vocabularios contienen términos como magnánimo, verdadero cristiano, decente, cobarde, temeroso de Dios, hipócrita, infiel a sí mismo, afeminado, autodestructivo, frío, romano antiguo, santo, un Julián Sorel, una Becky Sharpe, un norteamericano vigoroso, una tímida gacela, una hiena, un depresivo, un tipo de Bloomsbury, un hombre respetable, una gran dama. Semejantes términos son una posible respuesta a la pregunta «¿cómo es él o ella?» y por lo tanto posibles respuestas a la

si la sociedad podía volverse «menos represora»: «Al igual que quienes lucharon por una jornada más corta y sin embargo temieron lo que podía hacer el hombre con su ocio, Freud habría saludado una salida más constructiva a nuestra rancia moralidad, pero no propuso una moralidad nueva sustitutiva. Su problema científico era nuestra ética privada: no sugirió una nueva ética pública, ningún gran diseño del puzzle de nuestra vida en común» (ibíd., pág. 38).

17. Véase la presentación de Hans Blumenberg de la «curiosidad teórica», y en especial su contraste entre la crítica medieval de la curiosidad y su elogio por parte de Bacon, en *The legitimacy of the modern age*, trad. de Robert Wallace (MIT Press, Cambridge, 1983).

pregunta «¿cómo soy *yo*?» Al resumir patrones del comportamiento, constituyen instrumentos para criticar el carácter de los demás y para crear el de uno mismo. Son los términos que utiliza uno cuando intenta resolver los dilemas morales preguntando «¿qué tipo de persona sería si lo hiciese?».

Por supuesto, esta pregunta no es la única que uno se formula cuando reflexiona sobre qué hacer. Uno también se pregunta, por ejemplo, «¿cómo justificaría ante mí mismo esto y lo otro?» y «¿violaría esta acción la regla general de que...?» Pero la respuesta a estas preguntas reflejará el vocabulario de reflexión moral de que uno dispone. Ese vocabulario le ayuda a uno a decidir ante qué tipo de personas justificarse. Da cuerpo a normas abstractas como el imperativo categórico y el «¡maximiza la felicidad humana!» Lo que diferencia la moralidad de las comunidades, las épocas históricas y las épocas de la vida del intelectual curioso son las distinciones entre semejantes vocabularios, más que entre principios generales. La disponibilidad de un vocabulario de deliberación moral más rico es lo que uno tiene principalmente en mente cuando dice que nosotros somos, en términos morales, más sensibles y sofisticados que nuestros antepasados o de lo que éramos en la juventud.

Podría decirse mucho sobre la forma en que la adición de conceptos específicamente psicoanalíticos a los conceptos religiosos y filosóficos (y a la invocación de arquetipos históricos y literarios) ha influido en los actuales patrones de deliberación moral.[18] Sin embargo, mi tema es otro. Deseo centrarme en la manera en que Freud, al ayudarnos a concebirnos como agregados descentrados y aleatorios de necesidades contingentes e idiosincrásicas en vez de como ejemplificaciones más o menos adecuadas de una esencia humana común, abrió nuevas posibilidades a la vida estética. Nos ayudó a volvernos cada vez más irónicos, lúdicos, libres e inventivos en nuestra elección de una descripción de nosotros mismos. Éste ha sido un factor importante de nuestra capacidad de sacudirnos la idea de que tenemos un verdadero sí mismo, que comparten todos los demás seres humanos, y de la idea afín de que las exigencias de este verdadero sí mismo —las demandas específicamente morales— tienen preferencia sobre todas las demás. Nos ha ayudado a concebir la reflexión y el conocimiento moral como cuestión más de autocreación que de autoconocimiento. Freud convirtió el paradigma

18. Véase, por ejemplo, Adam Morton, «Freudian commonsense», en *Philosophical essays on Freud* (citado *supra* en n. 9). Creo que Morton formula precisamente las cuestiones adecuadas, aunque tengo dudas sobre la distinción que establece entre carácter y personalidad.

del autoconocimiento en el descubrimiento de los materiales fortuitos a partir de los cuales hemos de construirnos en vez del descubrimiento de los principios a los que debemos atenernos. Con ello hizo que el deseo de purificación pareciese más engañoso, y más prometedora la búsqueda de la autoexpansión.

Por el contrario, la historia de la filosofía moderna se ha centrado en los intentos por conservar un enclave de no mecanicismo, y mantener así viva la noción de un «verdadero sí mismo» y la plausibilidad de una moralidad de la autopurificación. Descartes estuvo dispuesto a seguir a Galileo en la disolución de todas las especies naturales aristotélicas en otros tantos vórtices de corpúsculos, con una excepción. Deseaba que la mente estuviese exenta de esta disolución. La mente y sus facultades (en especial el intelecto, concebido como una aprehensión inmediata y no discursiva de la verdad) habían de permanecer como los había concebido el platonismo y el cristianismo. Este reducto de no mecanicismo que Descartes postuló haber descrito se convirtió en la reserva de un tema denominado «metafísica».[19] Kant reconoció el carácter *ad hoc* y ficticio de este intento cartesiano por mantener al mundo apartado del no mecanicismo, y por lo tanto creó una estrategia diferente, más drástica, para conseguir el mismo fin. Estaba dispuesto a poner en pie de igualdad la mente y la materia, y a seguir a Hume en la disolución de lo que denominaba «el sí mismo empírico» en asociaciones predictibles de átomos mentales. Pero distinguió ese sí mismo del verdadero sí mismo, el sí mismo moral, la parte del sí mismo que era un agente en vez de un objeto de investigación científica.

Este reducto aún más pequeño y más misterioso de no mecanicismo se convirtió en la reserva de un objeto denominado «filosofía moral». Kant intentó convertir la moralidad en un ámbito no empírico, algo que nunca tendría que volver a temer de la religión, la ciencia o las artes, ni que aprender nada de ellas.[20] Pues la razón por la que la nueva ciencia había descrito un mundo sin lección moral alguna, un mundo sin razón moral —explicaba Kant—, era que ésta

19. Recuérdese el novedoso e influyente uso por parte de Leibniz de los términos *física* y *metafísica* para designar el estudio del mecanicismo y el no mecanicismo, respectivamente —para distinguir entre el ámbito en el que Newton tenía razón y el ámbito en el que habían tenido razón Aristóteles y los escolásticos.

20. Como me ha indicado J.P. Schneewind, esta observación es válida sólo respecto al pensamiento temprano de Kant acerca de la moralidad. En una etapa posterior de su vida, resultaron comprometidas de diversas maneras la pureza y aislamiento reclamadas para la moralidad en los *Grundlagen*. Sin embargo fueron los primeros escritos sobre moralidad los que se asociaron al nombre de Kant, y los que se interesaron por criticar sus sucesores.

describía un mundo de la apariencia. Por el contrario, el verdadero mundo era un mundo «nada más que y punto»: nada más que un imperativo moral, nada más que una llamada a la pureza moral.

Un resultado de la iniciativa de Kant fue empobrecer el vocabulario de la filosofía moral y pasar el enriquecimiento de nuestro vocabulario de la reflexión moral a manos de los novelistas, poetas y dramaturgos.[21] La novela del siglo XIX, en particular, llenó un vacío dejado por la retirada de la mitad de la filosofía moral a la metafísica idealista y el avance de la otra mitad hacia la política.[22] Es lo que Alasdair MacIntyre denomina la invención del «individuo» —un sí mismo moral que existía «antes y aparte de todos los roles»,[23] independiente de cualquier contexto social o histórico. Decir que el sí mismo moral existe separadamente de todos los roles significa que seguirá siendo el mismo sea cual sea la situación en que se encuentre, sea cual sea el lenguaje que utilice para crear su autoimagen, y sea cual sea su vocabulario de deliberación moral. Esto, a su vez, significa que el sí mismo moral no tiene necesidad de elaborar un vocabulario sensible y sofisticado como instrumento para crear su carácter. Pues, el único carácter que importa es el que uno tiene ya. Desde que empezó a parecer (como le pareció a Kant) que siempre habíamos conocido a priori todo lo que había que conocer sobre la parte «moralmente relevante» del ser humano, la pulsión hegeliana a enriquecer nuestro vocabulario de la reflexión moral empezó a pa-

21. Véase Iris Murdoch, *The sovereignty of good* (Schocken Books, Nueva York, 1971), pág. 58: «Uno de los fallos de gran parte de la filosofía moral actual es que desecha el examen de las virtudes por separado, prefiriendo pasar directamente a algún concepto soberano como la sinceridad, la autenticidad o la libertad, imponiendo con ello —a mi parecer— una idea de unidad no examinada y vacía, y empobreciendo nuestro lenguaje moral en un ámbito importante». La afirmación de Murdoch de que «el aspecto más esencial y fundamental de nuestra cultura es el estudio de la literatura, es una formación sobre cómo representar y comprender las situaciones humanas» (pág. 34), habría significado algo diferente hace 200 años. Por entonces el término *literatura* incluía tanto las *Enquiries* de Hume como su *History*, así como las novelas, obras de teatro y poemas. Nuestro contraste actual entre literatura y filosofía moral es el resultado del desarrollo que describe Murdoch: «La filosofía... se ha ocupado en desmantelar la vieja imagen sustancial del «sí mismo» y la ética no ha mostrado ser capaz de repensar este concepto para fines morales... la filosofía moral, y de hecho la moralidad, se ven así indefensas contra una autoafirmación irresponsable y desorientada que fácilmente se da la mano con alguna rama de determinismo pseudocientífico. Se une un sentido no examinado de la fuerza de la máquina a la ilusión de escapar a ella. El joven Sartre y muchos filósofos morales anglosajones representan este último destilado en seco de la concepción kantiana del mundo» (págs. 47-48).

22. Este último fenómeno se ilustra, por ejemplo, por Bentham y Marx, filósofos que han sido responsables de muchas cosas buenas en el ámbito público pero que son inútiles como asesores sobre el desarrollo del carácter moral individual.

23. Véase el pasaje de MacIntyre citado en la nota 4 *supra*.

recer (como le pareció a Kierkegaard) una demanda meramente «estética», algo que podía divertir a una élite ociosa pero que carecía de relevancia para nuestras responsabilidades morales.[24]

Puede resumirse esta formulación de la filosofía moderna diciendo que cuando la ciencia moderna hizo difícil concebir al hombre como una especie natural, la filosofía respondió inventando una especie no natural. Quizás era predictible que la secuencia de descripciones de este sí mismo que comienza con Descartes había de concluir con Sartre: el sí mismo como un espacio en blanco en medio de una máquina —un *être-pour-soi*, un «agujero del ser». Por el contrario, Freud se alinea con Hegel y contra Kant, en una actitud de exuberancia nietzscheana en vez de perplejidad sartreana. Nos ofrece una forma de reinventar la búsqueda de expansión, y con ello reinventa la moralidad del carácter. Puedo resumir mi interpretación de este intento en cinco puntos:

1. Mientras que desde Platón a Kant todos habían identificado nuestro sí mismo central, nuestra consciencia, la parte normativa y autoritaria de nosotros mismos, con verdades universales, principios generales y una naturaleza humana común, Freud convirtió la consciencia en sólo una parte más, no especialmente central, de una máquina mayor y homogénea. Identificó el sentido de obligación con la interiorización de una multitud de episodios idiosincrásicos y accidentales. De acuerdo con esta formulación, nuestro sentido de obligación moral no se refiere a ideas generales contempladas por el intelecto, sino más bien al rastro de los encuentros entre determinadas personas y nuestros órganos corporales. Freud concibió la voz de la consciencia no como la voz de la parte del alma que trata con cosas generales —frente a la parte que trata con cosas particulares—, sino más bien como el recuerdo (habitualmente distorsionado) de determinados acontecimientos muy particulares.

2. Esta identificación no adoptó la forma de una tesis reduccionista de que la moralidad no era «nada más que...» respuestas retardadas a estímulos olvidados. Como Freud deseaba concebir *toda* parte de la vida, toda actividad humana, en los mismos términos, no había necesidad de contraste alguno entre el carácter «meramente» mecánico y reactivo de la experiencia moral y el carácter libre y espontáneo de algo diferente (por ejemplo, la ciencia, el arte, la filosofía o la teoría psicoanalítica).

24. Para una presentación actual del contraste entre las actitudes kantiana y hegeliana, véase Alan Donagan, *A theory of morality* (University of Chicago Press, Chicago, 1977), cap. 1, acerca de la «doctrina hegeliana de la vacuidad del punto de vista moral» (pág. 10).

3. Esta identificación de la consciencia con el recuerdo de los acontecimientos idiosincrásicos tampoco se tradujo en la tesis de que la conversación sobre estos acontecimientos era un sustituto («científico») de la deliberación moral. Freud no sugirió que, limitando nuestro vocabulario de la reflexión moral a los términos psicoanalíticos, nos veríamos a nosotros mismos de forma más clara o que eligiríamos de forma más sensata. Por el contrario, Freud desechó la metáfora platónica de «vernos más nítidamente a nosotros mismos» en favor de la idea baconiana de la teoría como instrumento para producir un cambio deseable.[25] Estaba lejos de pensar que la teoría psicoanalítica era el *único* instrumento necesario para la expansión de sí mismo.

4. Esta actitud baconiana era la culminación del movimiento mecanicista que había comenzado en el siglo XVII. Aquel movimiento había sustituido el intento de contemplar la esencia de las especies naturales por el intento de manejar las máquinas que componían el mundo. Pero hasta Freud no obtuvimos una manera útil de concebirnos a *nosotros mismos* como máquinas, una autoimagen que nos permitiese tejer los términos que describen los mecanismos psíquicos en nuestra estrategia de formación del carácter.

5. El principal legado de Freud es la máxima capacidad del intelectual sincrético, irónico y nominalista para pasar entre, por ejemplo, los vocabularios religioso, moral, científico, literario, filosófico y psicoanalítico sin plantearse la pregunta de «¿y cuál de éstos nos muestra cómo son *realmente* las cosas?» —la máxima capacidad del intelectual para considerar los vocabularios como instrumentos en vez de como espejos. Freud rompió algunas de las últimas cadenas que nos ligaban a la idea griega de que nosotros, o el mundo, tenemos una naturaleza que, una vez descubierta, nos dirá qué deberíamos hacer con nosotros mismos. Hizo mucho más difícil que antes plantearse la pregunta de «¿cuál es mi verdadero yo mismo?» o de «¿qué es la naturaleza humana?» Permitiéndonos ver que incluso en el reducto que había acotado la filosofía no quedaba nada más que rastros de encuentros accidentales, nos capacitó para tolerar las ambigüedades que las tradiciones religiosa y filosófica habían esperado eliminar.

25. Rieff establece este contraste entre la actitud platónica y la baconiana, afirmando que esta última, la «segunda teoría de la teoría», concibe la teoría como algo que nos «dota de las armas para transformar la realidad en vez de obligarnos a adecuarnos a ella... La teoría psicoanalítica pertenece a esta segunda tradición» (*Triumph of the therapeutic*, págs. 55-56). Esta concepción del propósito de Freud es nuclear a mi interpretación de su proyecto, y debo mucho de ella a la obra de Rieff.

«El esteta rico, el directivo y el terapeuta»

Mi presentación de Freud como baconiano ha dado por supuesto que el paso de la idea aristotélica a la idea baconiana de la naturaleza del conocimiento, como el de la ética de la pureza a la ética de enriquecimiento personal, fue algo deseable. Mi entusiasmo por la mecanización y descentramiento del mundo viene determinado por mi suposición de que el intelectual irónico y lúdico es un tipo de carácter deseable, y que la importancia de Freud radica en su aportación a la formación de semejante carácter. Los que consideran la mecanización de la naturaleza como el preludio a la barbarie critican estos supuestos. Estos críticos subrayan, como yo, el vínculo entre un enfoque pragmático de la naturaleza y del sí mismo, y la búsqueda estética de nuevas experiencias y un lenguaje nuevo. Pero ellos condenan ambas cosas.

Es Heidegger quien formula la explicación más minuciosa, si bien más abstracta, de la relación entre la tecnología y el esteticismo.[26] Pero las críticas más concretas de la forma de pensar moderna que plantea Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud* son más inmediatamente relevantes para los temas que he venido examinando. MacIntyre estaría más o menos de acuerdo con mi descripción de la vinculación entre la forma de pensar baconiana y los valores nietzscheanos. Pero parte del hecho de que los tipos de carácter paradigmáticos de la modernidad son «el esteta rico, el directivo y el terapeuta» (pág. 29) para mostrar que estas formas de pensar y estos valores no son deseables. De acuerdo con MacIntyre, el abandono de un «concepto funcional del hombre» aristotélico conduce al «emotivismo» —al olvido de cualquier distinción verdadera entre relaciones sociales manipuladoras y no manipuladoras— (pág. 22).

Creo que MacIntyre tiene razón cuando dice que el discurso moral actual constituye una mezcla confusa e incongruente de ideas que sólo tienen sentido en una cosmovisión aristotélica (por ejemplo, «razón», «naturaleza humana», «derechos naturales») con nociones mecanicistas y antiaristotélicas que implícitamente rechazan semejante concepción. Pero mientras que MacIntyre piensa que

26. Véanse los ensayos de Heidegger «La cuestión de la tecnología» y «La época de la cosmovisión», *The question concerning technology and other essays*, trad. W. Lovitt (Harper and Row, Nueva York, 1977). Al final de mi artículo «Heidegger, contingencia y pragmatismo» —un capítulo anterior de este libro— sugiero una respuesta deweyana a la concepción de la tecnología de Heidegger. MacIntyre aceptaría mi rechazo del ataque de Heidegger a la tecnología, pero también la explicación de Heidegger del cambio de consciencia moral que siguió al abandono de una concepción del mundo aristotélica.

tenemos que recuperar la forma de pensar aristotélica para hacer coherente nuestro discurso moral, yo pienso que deberíamos hacer lo contrario y hacer coherente el discurso moral descartando los últimos vestigios de aquella forma de pensar.[27] Yo saludaría una cultura dominada por «el esteta rico, el directivo y el terapeuta» en tanto en cuanto *todo el mundo* que lo desee consiga ser un esteta (y, si bien no rico, tan confortablemente como la mayoría —tan rico como puedan permitir los directivos, orientados por el principio de la diferencia de Rawls).

Además, creo que podemos vivir con la idea freudiana de que todo lo que todo el mundo hace a los demás (incluso a aquellos a quienes se ama de forma ciega e incurable) puede describirse, para fines terapéuticos o de otro tipo, como manipulación. El postulado de sistemas de creencias y deseos no alcanzables por introspección nos asegura que existirá una narrativa coherente e informativa a narrar en esos términos, una narrativa que interprete todas las relaciones personales y sociales, incluso las más tiernas y sagradas, en términos de «hacer uso de» los demás. Tan pronto como se tiene en cuenta aquel contingente adicional de personas que explican la acrasia y otras formas de irracionalidad, quedan, por así decirlo, demasiados sí mismos para que el «altruismo» parezca una noción útil. Pero la mayor capacidad explicativa que permite el postulado freudiano de personas adicionales, difícilmente nos impide establecer la distinción del sentido común entre manipular a las personas (es decir emplearlas de forma consciente y engañosa como instrumentos para los propios fines) y no manipularlas. La disponibilidad de una descripción para fines explicativos no supone su uso en la reflexión moral, como tampoco lo impide.

MacIntyre entiende que tan pronto se abandona la idea aristotélica de hombre, el «emotivismo» es la única opción que queda, porque conserva una división prefreudiana de las facultades humanas.[28] De acuerdo con esta división, el «deseo» o la «voluntad» o la

27. Resulta tentador decir que aceptaría la afirmación de MacIntyre de que la única alternativa real es la alternativa entre Aristóteles y Nietzsche, y a continuación unirme a Nietzsche. Pero la elección es demasiado dramática y simple. Cuando MacIntyre se libera del sinsentido en Aristóteles (por ejemplo, lo que denomina la «biología metafísica»), Aristóteles no se parece ya mucho a sí mismo. Si, por fin, me decidiese a descartar los fragmentos de Nietzsche que no me gustan (por ejemplo sus recaídas en la biología metafísica, su desconfianza hacia Hegel, su *resentimiento*, etc.) Nietzsche no sería ya el mismo. La oposición entre estos dos tipos ideales sólo es útil si no se lleva demasiado lejos.

28. O bien, en términos más generales, premecanicista (y por lo tanto prehumeana: véase la nota 10 sobre Hume y la psicología de las facultades).

«pasión» constituyen la única alternativa a la «razón» (concebida como la facultad de ver las cosas como son en sí mismas). Pero el dividir de este modo a las personas deja sin resolver la discusión frente a otras formas de describirlas —por ejemplo, la forma de Freud. Freud (al menos según la interpretación davidsoniana que he desarrollado aquí) desecha en su totalidad la idea de «facultades» y la sustituye por la noción de una pluralidad de conjuntos de creencias y deseos. La definición de «emotivismo» de MacIntyre («la doctrina de que todos los juicios valorativos y más específicamente todos los juicios morales no son *nada más que* expresiones de preferencia, expresiones de actitud o sentimiento» [pág. 11]) sólo tiene sentido si existe algo más de lo que pueden haber sido semejantes juicios —por ejemplo, expresiones de una aprehensión «racional» correcta de la naturaleza del ser humano.

La psicología moral, como el discurso moral, es en la actualidad una mezcla incoherente de formas de hablar aristotélicas y mecanicistas. Yo insistiría en que si erradicamos la primera, el «emotivismo» dejará de ser una posición inteligible. En términos más generales, si seguimos a Freud, no tendremos que escoger entre un concepto aristotélico «funcional» de humanidad, un concepto que proporcione orientación moral, y la «espantosa libertad» sartreana. Pues, la concepción sartreana del sí mismo como pura libertad se percibirá meramente como la última manifestación de la tradición aristotélica —una expresión autoinvalidante de la determinación cartesiana de hallar *algo* no mecánico en el centro de la máquina, aunque sólo sea un «agujero del ser».[29] No necesitaremos una imagen del «sí mismo humano» para tener moralidad —ni de un reducto no mecanicista ni de un vacío absurdo en el que debió de haber estado semejante reducto.

Parece un punto a mi favor el que MacIntyre no responda a la cuestión de si es «racionalmente justificable» [*pace* Sartre] concebir cada vida humana como una unidad» (pág. 189), diciendo (con Aristóteles) «sí, porque la función del hombre es...». En su lugar nos ofrece un concepto de sí mismo «cuya unidad reside en la unidad de una narrativa que une el nacimiento con la vida y la muerte, como el inicio narrativo con el nudo y el desenlace» (pág. 191).[30] MacInty-

29. Los metafísicos como Sartre tendrían, para parafrasear a Nietzsche, más una metafísica de la nada que ninguna metafísica. Ésta fue una trampa en torno a la cual giró Heidegger al comienzo de su obra, y de la que eventualmente escapó, dejando que Sartre cayese en el hoyo.

30. En *Tras la virtud* de MacIntyre parece existir una tensión entre los primeros capítulos, en los que se sugiere que, a menos que podamos identificar un *telos* co-

re desecha tácitamente la exigencia aristotélica de que los temas de cada narrativa semejante sean aproximadamente los mismos para cada miembro de una determinada especie, y de que permanezcan más o menos constantes a lo largo de la historia de la especie. Parece contentarse con recomendar que, para que mostremos la virtud de la «integridad o constancia», hemos de concebir nuestra vida en semejantes términos narrativos. Intentar semejante virtud es precisamente lo que he venido llamando «la búsqueda de la perfección» y concuerdo en que esta búsqueda exige la construcción de semejantes narrativas. Pero si desechamos la exigencia aristotélica, limitándonos a las narrativas ajustadas *ad hoc* a las contingencias de la vida individual, podemos saludar una cultura baconiana dominada por el «esteta rico, el directivo y el terapeuta» —no necesariamente como la meta última del progreso humano, pero al menos como una considerable mejora sobre las culturas dominadas, por ejemplo, por el guerrero o el sacerdote.

Según mi interpretación de Freud, su obra nos permite construir narrativas más ricas y plausibles de este tipo *ad hoc* —más plausibles, porque cubrirán *todas* las acciones que uno realiza en el curso de su vida, incluso las acciones absurdas, crueles y autodestructivas. En términos más generales, Freud nos ayudó a ver que el intento de articular semejante narrativa —un intento que no minimiza ni la contingencia ni la importancia decisiva del *input* en la máquina que somos cada uno de nosotros— debe ocupar el lugar del intento por hallar la función común de todas estas máquinas. Si se sigue el consejo de Freud, se hallan narrativas psicológicas sin héroes ni heroínas. Pues, ni la libertad sartreana, ni la voluntad, ni los instintos, ni una interiorización de una cultura, ni ninguna otra cosa desempeñarán el papel de «verdadero sí mismo». Por el con-

mún a todos los miembros de nuestra especie, nos veremos llevados a la concepción «emotivista» de que «todos los juicios morales no son *nada más que* expresiones de preferencia (pág. 11 y los caps. 14-15). En los últimos capítulos, que MacIntyre considera una rehabilitación del aristotelismo (véase la pág. 239) no se hace nada por descartar la sugerencia de que todos los juicios morales no son más que elecciones entre narrativas enfrentadas, una idea que es compatible con las tres doctrinas paradigmáticamente aristotélicas que enumera MacIntyre en las págs. 183-186 de su libro. Al desechar lo que denomina la «biología metafísica de Aristóteles» (pág.183), MacIntyre también desecha el intento de evaluar las pretensiones de objetividad y autoridad de «la moralidad perdida del pasado» (pág. 21). Pues, a menos que el conocimiento de la función de la especie humana nos lleve más allá de la socrática afirmación de MacIntyre de que «la vida buena para el hombre es la vida dedicada a la búsqueda de la vida buena para el hombre» (pág. 204), cae por su propio peso la idea de que una narrativa sea más «objetiva y autorizada» que otras, en vez de ser más detallada y global.

trario, uno narra el relato de toda la máquina *como* máquina, sin elegir un conjunto particular de resortes y engranajes como protagonista. Semejante relato puede ayudarnos mejor que cualquier otra cosa a detener la oscilación del péndulo entre los intentos aristotélicos por descubrir nuestra esencia y los intentos sartreanos de autocreación *de novo*.

Esta sugerencia de que nuestros relatos acerca de nosotros mismos deben ser relatos de mecanismos descentrados —del procesamiento determinado de un *input* contingente— sólo parecerá despojarnos de nuestra dignidad humana si pensamos necesitar *razones* para vivir de forma romántica o para tratar decentemente a los demás o para ser tratados decentemente. Preguntas como «¿Por qué debo tener esperanza?» o «¿Por qué no debo utilizar a los demás como medio?» o «¿Por qué mis torturadores no deberían utilizarme como medio?» son preguntas que *sólo* pueden responderse mediante metanarrativas filosóficas que nos hablan acerca de un mundo no mecánico y de un sí mismo no mecánico —acerca de un mundo y de un sí mismo que tienen un centro que constituye la fuente de autoridad. Semejantes preguntas están adaptadas para encajar en semejantes respuestas. Por eso, si renunciamos a estas respuestas, a estas metanarrativas, y volvemos a las narrativas acerca de la vida real y posible de los individuos, tendremos que renunciar a las necesidades que han intentado satisfacer la metafísica y la filosofía moral. Tendremos que limitarnos a interrogantes como «Si ahora hago esto en vez de aquello, ¿qué relato me contaré a mí mismo después?» Tendremos que renunciar a preguntas como «¿Existe algo en la profundidad de mi torturador —su racionalidad— a lo cual puedo apelar?».

La tradición filosófica sugiere que en efecto existe algo de este tipo. Tiende a dar por supuesto que nuestra dignidad depende de la existencia de algo que pueda oponerse a la «voluntad arbitraria». Esto, habitualmente denominado «razón», se necesita para dar «autoridad» a las primeras premisas de nuestros silogismos prácticos. Semejante concepción de la dignidad humana es precisamente lo que Freud denominó «la imagen pía del universo». Freud pensó que las oposiciones tradicionales entre razón, voluntad y emoción —las oposiciones en términos de las cuales MacIntyre construye su historia de la ética— deberían descartarse en favor de distinciones entre diversas regiones de un mecanismo homogéneo, regiones que encarnan a una pluralidad de personas (es decir, de sistemas de creencias y deseos incompatibles). Así, la única versión de la dignidad humana que nos deja conservar Freud es la que ofrece el propio

MacIntyre: la capacidad de cada uno de nosotros de diseñar una autoimagen coherente de nosotros mismos y utilizarla a continuación para apañárnoslas con nuestra conducta. Esta capacidad sustituye al proyecto filosófico tradicional de hallar una imagen coherente de sí mismo que valga para la totalidad de la especie a la que pertenecemos.

Dado este relato revisionista de la dignidad humana, ¿en qué queda la solidaridad humana? En mi opinión, Freud nada hace en favor de una política liberal o radical, excepto quizás aportar nuevos términos de oprobio con los cuales estigmatizar a tiranos y torturadores.[31] Por el contrario, merma nuestra capacidad de tomar en serio gran parte de la jerga tradicional tanto del liberalismo como del radicalismo —nociones como «derechos humanos» y «autonomía» y eslóganes como «el hombre perdurará» y «confiar en el instinto de las masas». Pues estas nociones y eslóganes están ligados a intentos aristotélicos de hallar un centro para el sí mismo.

Por otra parte, Freud no hace nada por reducir un sentido de solidaridad humana que, en vez de abarcar a la especie entera, se limita a movimientos comunitarios particulares como la ciencia moderna, el liberalismo burgués, o la novela europea. Si evitamos describir estos movimientos en términos de nociones metafísicas como «la búsqueda de la verdad» o «la realización de la libertad humana» o «el logro de la consciencia de sí mismo», su historia seguirá estando disponible a pesar de todo como una narrativa mayor en la que ubicar la narrativa de nuestra vida individual. Freud destierra las metanarrativas filosóficas, pero no tiene nada en contra de las narrativas históricas ordinarias. Estas narrativas cuentan, por ejemplo, cómo pasamos de Galileo a Gell-Man, o de instituciones que defendían a los mercaderes contra los señores feudales a instituciones que defienden al trabajo contra el capital, o de Don Quijote a Palefire.

Creo que el permitirnos ver la narrativa de nuestra vida como episodios en semejantes narrativas históricas mayores es todo lo

31. Pero los diagnósticos de los mecanismos freudianos que generan candidatos aptos para la KGB y la Gestapo, del tipo que popularizaron Adorno y otros que hablan acerca de la «personalidad autoritaria», poco añaden a la conocida idea prefreudiana de que si la gente tuviese más formación, ocio y dinero tendríamos muchos menos chicos malos a los que enfrentarnos. No me parece convincente la sugerencia de Adorno-Horkheimer de que el ascenso del nazismo en una nación muy desarrollada y culta muestra que esta conocida solución liberal es inadecuada. En cualquier caso, parece seguro decir que los análisis freudo-marxistas del «autoritarismo» no han ofrecido mejores sugerencias sobre la forma de impedir el asalto de los criminales.

que los intelectuales son capaces de hacer en favor de la moralidad. El intento de la religión y de la metafísica por hacer algo más —por proporcionar un respaldo a las intuiciones morales proporcionándoles una «autoridad» ahistórica— siempre resultará autocontradictorio. Pues (dado el actual ritmo de cambio social) el valor de la historia de otro siglo siempre hará parecer ridículo el intento del siglo anterior por parecer ahistórico. El único resultado de semejantes intentos es mantener la oscilación del péndulo entre el dogmatismo moral y el escepticismo moral.[32] Lo que la metafísica no pudo hacer, tampoco lo va a hacer la psicología, ni siquiera la psicología muy «profunda»; tomamos a Freud por el lado malo si intentamos hallar una formulación de la «motivación moral» que sea algo más que una referencia a las contingencias históricas que configuraron el proceso de aculturación en nuestra región y época.

Las narrativas históricas sobre movimientos sociales e intelectuales constituyen el mejor instrumento que nos es dado utilizar para habérnoslas con nosotros mismos, pues semejantes narrativas sugieren vocabularios de deliberación moral en los cuales plasmar una narrativa coherente acerca de nuestra vida individual. Por el contrario, el vocabulario que utilizó el propio Freud en gran parte de sus escritos —un vocabulario individualista y estoico, cargado de resignación irónica— sirve poco para este fin. Tiene demasiado en común con el vocabulario de las narrativas autoderogantes del sobrino de Rameau, del «Hombre *underground*» de Dostoevsky y del Roquentin de Sartre: relatos sobre máquinas que se destrozan a sí mismas. Por el contrario, las narrativas que le ayudan a uno a identificarse con movimientos comunitarios generan la sensación de ser una máquina engranada en una máquina mayor. Ésta es una sensación que vale la pena. Pues ayuda a reconciliar la sensación de contingencia y la moralidad existencialista con un sentido romántico de grandeza. Nos ayuda a constatar que la mejor manera de habérnoslas con nosotros mismos es habérnoslas con algo más —una forma mecanicista de decir que sólo el que pierda su alma la salvará.[33]

32. Para una discusión de las causas y efectos de semejantes movimientos pendulares, véase Annette Baier, «Doing without moral theory?», en su libro *Postures of the mind* (University of Minnesota Press, Minneapolis: 1985).

33. Este artículo debe mucho a los comentarios de J.P. Schneewind, Alexander Nehamas y del último Irvin Ehrenpreis a partir de un borrador.

HABERMAS Y LYOTARD ACERCA DE LA POSTMODERNIDAD

En *Conocimiento e interés*, Habermas intentó generalizar los logros de Marx y Freud basando sus proyectos de «desenmascaramiento» en una teoría más global. La corriente del pensamiento francés contemporáneo que Habermas ha criticado con frecuencia en los últimos años parte de la sospecha de Marx y Freud, sospecha de los maestros de la sospecha, sospecha de «desenmascaramiento». Por ejemplo, Lyotard afirma que

> utilizará el término «moderno» para designar cualquier ciencia que se legitime a sí misma por referencia a un metadiscurso de este tipo [es decir, «un discurso de legitimación con respecto a su propio *status*, un discurso denominado filosofía»] haciendo explícita apelación a una gran narrativa, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del significado, la emancipación del sujeto racional o trabajador o la creación de riqueza.[1]

Lyotard sigue definiendo lo «postmoderno» como «la incredulidad hacia las metanarrativas», y preguntando «Después de las metanarrativas, ¿dónde puede residir la legitimidad?».[2] Desde el punto de vista de Lyotard, Habermas está ofreciendo una metanarrativa más, una «narrativa de emancipación»[3] más general y abstracta que las metanarrativas freudiana y marxista.

Para Habermas el problema que plantea la «incredulidad hacia las metanarrativas» es que desenmascarar sólo tiene sentido si «conservamos al menos un estándar para la explicación de la co-

1. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
2. Ibíd.
3. Ibíd.

rrupción de *todos* los estándares razonables.[4] Si carecemos de semejante estándar, que escape a una «crítica autorreferencial y totalizante», perderá su fuerza la distinción entre lo desnudo y lo enmascarado, o entre teoría e ideología. Si nos atenemos a estas distinciones, tendremos que abandonar la noción ilustrada de «crítica racional de las instituciones existentes» al desechar lo «racional». Por supuesto aún dispondremos de una crítica, pero será del tipo de la que Habermas atribuye a Horkheimer y Adorno: «Ellos abandonaron cualquier enfoque teórico y practicaron una negación resuelta *ad hoc*... La praxis de la negación es lo que queda del "espíritu de... teoría implacable"».[5] El incrédulo Lyotard entenderá como metanarrativa» todo lo que para Habermas retiene un «enfoque teórico». Habermas considera que todo lo que abandone semejante enfoque es más o menos irracionalista, porque desecha las nociones que se han utilizado para justificar las diversas reformas que han marcado la historia de las democracias occidentales desde la Ilustración, y que aún se utilizan para criticar las instituciones socioeconómicas tanto del mundo libre como del mundo comunista. Habermas considera que abandonar una perspectiva que, si no transcendental, es al menos «universalista», es traicionar las esperanzas sociales que han sido nucleares a la política liberal.

De este modo encontramos a los críticos franceses de Habermas dispuestos a abandonar la política liberal para evitar la filosofía universalista, y a Habermas intentando colgarse de la filosofía universalista, con todos sus problemas, para avalar la política liberal. Por expresar de otro modo su oposición, los escritores franceses a los que critica Habermas están dispuestos a desechar la oposición entre «consenso verdadero» y «consenso falso» o entre «validez» y «poder» a fin de no tener que contar una metanarrativa para explicar «verdadero» o «válido». Pero Habermas piensa que, si desechamos la idea del «mejor argumento» frente al «argumento que convence a un determinado auditorio en un determinado momento», tendremos sólo una crítica social «dependiente del contexto». Habermas piensa que la vuelta a semejante crítica traicionará «los elementos de razón de la modernidad cultural que contienen los... ideales burgueses», por ejemplo, «la dinámica teórica interna que constantemente impulsa las ciencias —y también la autorreflexión

4. Jürgen Habermas, «The entwinement of myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment», *New German Critique*, 26 (1982): 28.
5. Ibíd., pág. 29.

de las ciencias— *más allá de* la creación de un conocimiento explotable meramente en sentido tecnológico».[6]

Lyotard respondería a esta observación diciendo que Habermas equivoca el carácter de la ciencia moderna. La discusión de «la pragmática de la ciencia» en *La condición postmoderna* pretende «destruir la creencia aún subyacente en la investigación de Habermas, a saber la creencia en que la humanidad como sujeto (universal) colectivo busca su emancipación común mediante la regularización de los «movimientos» permitidos en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de cualquier afirmación reside en su aportación a aquella emancipación». Lyotard afirma haber demostrado que «el consenso es sólo un particular estado de discusión [en las ciencias], y no su fin. Por el contrario, su fin es la paralogía».[7] Parte de su argumentación en favor de esta extraña idea es que «la ciencia postmoderna —al centrarse en cosas como los indefinibles, los límites del control preciso, los conflictos caracterizados por la información incompleta, *"fracta"*, catástrofes y paradojas pragmáticas— está teorizando su propia evolución como algo discontinuo, catastrófico, no rectificable y paradójico».[8]

Creo que semejantes ejemplos de objetos de interés científico actual no hacen nada en favor de la afirmación de que «el consenso no es el final de la discusión». Lyotard concluye de forma no válida a partir del interés actual de diversas disciplinas científicas en la tesis de que la ciencia está descubriendo de algún modo que debería tender a una revolución permanente, en vez de a la alternancia entre normalidad y revolución, la perspectiva difundida por Kuhn. Decir que «la ciencia aspira» a amontonar paralogía sobre paralogía es como decir que «la política aspira» a amontonar revolución sobre revolución. Ninguna inspección de los intereses de la ciencia o de la política contemporánea podría mostrar nada semejante. Lo más que podría mostrar es que no resulta especialmente útil hablar de las aspiraciones de ninguna de las dos.

Por otra parte, Lyotard comparte con Mary Hesse la crítica de la explicación diltheyana de Habermas de la distinción entre ciencia natural e indagación hermenéutica. Hesse piensa que «se ha demostrado suficientemente [por parte de lo que denomina la filosofía de la ciencia anglo-norteamericana «postempirista»] que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico y no forma-

6. Ibíd., pág. 18.
7. Lyotard, *loc. cit.*
8. Ibíd.

lizable, y que la lógica de la ciencia es la interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de la teoría, y de la teoría en términos de los datos».[9] Lyotard se apropia felizmente de este tipo de denuncia de la filosofía empirista de la ciencia. Sin embargo, desgraciadamente no lo considera un repudio de una mala formulación de la ciencia sino exponente de un cambio reciente en la naturaleza de la ciencia. Considera que la ciencia solía ser tal y como la describía el empirismo. Esto le permite acusar a Habermas de no estar al día.

Si se ignora esta noción de un cambio reciente en la naturaleza de la ciencia (que Lyotard sólo justifica en algunos intentos casuales y anecdóticos) y se centra en su lugar en el contraste de Lyotard entre «conocimiento científico» y «narrativa», éste resulta ser más o menos el tradicional contraste positivista entre «aplicar el método científico» y el discurso político, religioso o del sentido común «no científico». Así dice Lyotard que «un enunciado científico está sujeto a la norma de que un enunciado debe cumplir un determinado conjunto de condiciones para ser aceptado como científico».[10] Lyotard contrapone a este enunciado con «el conocimiento narrativo» del tipo que «no da prioridad a la cuestión de su propia legitimación, y... se certifica en la pragmática de su propia transmisión sin recurrir a la argumentación y la prueba». En su opinión «el científico» clasifica el conocimiento narrativo como «una mentalidad diferente: salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, llena de opiniones, usos, autoridad, prejuicio, ignorancia, ideología».[11] Al igual que Hesse, Lyotard desea atenuar este contraste y afirma los derechos del «conocimiento narrativo». En particular desea responder a su pregunta inicial diciendo que tan pronto nos libramos de las *meta*narrativas, la legitimidad reside donde siempre ha residido, en las narrativas de primer orden:

> Existe, pues, una inconmensurabilidad entre la pragmática narrativa popular, que proporciona una legitimación inmediata, y el juego de lenguaje que se conoce como la cuestión de la legitimidad... Las narrativas... determinan los criterios de competencia y/o ilustran cómo se aplican. Definen así lo que hay derecho a decir y hacer en la cultura en cuestión y, como son ellas mismas parte de esa cultura, están legitimadas por el simple hecho de que hacen lo que hacen.[12]

9. Mary Hesse, *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science* (Indiana University Press, Bloomington, Ind., 1980), pág. 173.
10. *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
11. Ibíd.
12. Ibíd.

Esta última cita sugiere que Lyotard está diciendo lo siguiente: el problema con Habermas no es tanto que proporcione una metanarrativa de emancipación como que sienta la necesidad de legitimar, que no se limite a dejar que cumplan con su labor las narrativas que vinculan nuestra cultura. Está rascándose donde no pica. De acuerdo con esta interpretación, la crítica de Lyotard concordaría con la línea de crítica de la filosofía empirista de la ciencia por parte de Hesse-Feyerabend, y en particular con el intento de éste último por concebir una continuidad entre el discurso científico y el político. También concordaría con las críticas planteadas por muchos de los críticos norteamericanos congeniales con Habermas, como Bernstein, Geuss y McCarthy. Estos críticos dudan que los estudios de competencia comunicativa puedan hacer lo que no pudo hacer la filosofía transcendental, el ofrecer criterios «universalistas».[13] También dudan que el universalismo sea tan vital para las necesidades del pensamiento social liberal como lo considera Habermas. Así, Geuss, partiendo de que la noción de una «situación ideal de habla» es una rueda que no desempeña ningún papel en el mecanismo de crítica social, y sugiriendo que reintroduzcamos una posición «más próxima al historicismo de Adorno», afirma:

> Si la argumentación racional puede llevar a la conclusión de que una teoría crítica [definida como «la "autoconsciencia" de un proceso consumado de emancipación e ilustración»] representa la posición más avanzada de la consciencia de que disponemos en nuestra situación histórica dada, ¿por qué la obsesión sobre si la podemos llamar o no «verdadera»?[14]

Presumiblemente, Geuss entiende por «argumentación racional» algo no «racional por referencia a un conjunto de criterios extrahistóricos y universalistas» sino algo como «no forzado excepto en la forma en que inevitablemente lo está todo discurso en todo lugar —por el hecho de expresarse en los términos y de acuerdo con las prácticas de una determina comunidad en un determinado momento». Duda que necesitemos una formulación teórica que vaya más allá de ese vocabulario y de aquellas convenciones hasta algo «natural» por referencia a lo cual pueda ser criticado. Como afirma

13. Véase, por ejemplo, Thomas McCarthy: «Rationality and relativism: Habermas's "overcoming" of hermeneutics», en *Habermas: critical debates*, ed. John B. Thompson y David Held (Londres, 1982).
14. Raymond Geuss, *The idea of a critical theory: Habermas and the Frankfurt School* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1982), pág. 94.

Geuss, la «pesadilla que acecha a la Escuela de Francfort» es algo como el *Mundo feliz* de Huxley, en el cual

> los sujetos están realmente contentos, pero sólo porque se les ha impedido desplegar determinados deseos que habrían desplegado en el curso «normal» de las cosas, y que no pueden satisfacerse en el marco del orden social actual.[15]

Para quitar las comillas a «normal» tendríamos que tener precisamente el tipo de metanarrativa que Lyotard piensa que no podemos conseguir. Pero pensamos que la necesitamos sólo porque una filosofía de la ciencia excesivamente celosa ha creado un ideal imposible de legitimación histórica.

La imagen de progreso social que ofrece la línea de pensamiento de Geuss, más histórica, es de la teoría que surge en el crepúsculo, la «autoconsciencia» tardía de la emancipación en vez de una condición para generarla. Tiene así vínculos con la tradición antirracionalista de Burke y de Oakeshott, así como con el pragmatismo deweyano. Se separa de la idea de que los intelectuales pueden formar una vanguardia revolucionaria, una idea que acarician incluso los escritores franceses que afirman haber prescindido de la metanarrativa de Marx. Según esta formulación del cambio social, los ciudadanos del *Mundo feliz* no tienen forma de escapar a su feliz esclavitud mediante la teoría y, en particular, mediante los estudios de competencia comunicativa. Pues, las narrativas que van a constituir su sentido de lo que pasa por «racional» verán en ello que estos estudios producen una concepción de comunicación no distorsionada que concuerda con los deseos que actualmente tienen. No tenemos forma de probarnos a nosotros mismos que no somos esclavos felices de este tipo, como tampoco probar que nuestra vida no es un sueño. Así, mientras Habermas celebra los «ideales burgueses» por referencia a los «elementos de razón» que contienen, sería mejor celebrar sólo aquellos tipos de discurso narrativo no teórico que constituyen el discurso político de la democracia occidental. Sería mejor ser francamente etnocéntrico.

Si uno es etnocéntrico en este sentido, verá lo que Habermas llama «la dinámica teórica interna que impulsa constantemente las ciencias... más allá de la creación de un conocimiento tecnológicamente explotable» no como una dinámica *teórica*, sino como una práctica social. Verá el hecho de que la ciencia moderna es más que

15. Ibíd., pág. 83.

ingeniería no a resultas de una teleología ahistórica —por ejemplo, de un impulso evolutivo hacia la correspondencia con la realidad, o de la naturaleza del lenguaje— sino simplemente como un ejemplo especialmente bueno de las virtudes sociales de la burguesía europea, de la creciente confianza en sí misma de una comunidad dedicada a la «curiosidad teórica» (en expresión de Blumenberg). La ciencia moderna parecerá como algo que ha inventado un determinado grupo de seres humanos, en el mismo sentido en que puede decirse que estas mismas personas han inventado el protestantismo, el gobierno parlamentario y la poesía romántica. Lo que Habermas denomina la «autorreflexión de las ciencias» consistirá así no en el intento de «fundamentar» las prácticas de los científicos (por ejemplo, el libre intercambio de información, la normal solución de problemas y la creación revolucionaria de paradigmas) en algo mayor o más amplio, sino más bien en los intentos de mostrar cómo estas prácticas se vinculan, o contrastan, con otras prácticas del mismo o de otros grupos. Cuando semejantes intentos tengan una función crítica, adoptarán la forma de lo que Habermas denomina la «negación resuelta *ad hoc*».

Habermas piensa que no tenemos que limitarnos, como hicieron Horkheimer y Adorno, a estas formas de crítica social meramente histórico-sociales. Considera que Horkheimer, Adorno, Heidegger y Foucault formularon nuevas versiones del «final de la filosofía»:

> Sea cual sea el nombre bajo el cual aparece [la filosofía] ahora —tanto como ontología fundamental, como crítica, como dialéctica negativa o como genealogía— estos pseudónimos no son en modo alguno disfraces bajo los cuales está oculta la forma de filosofía tradicional [es decir, hegeliana]; el muestrario de los conceptos filosóficos sirve probablemente de pretexto a un final de la filosofía apenas oculto.[16]

La formulación habermasiana de semejantes movimientos que anuncian el «final de la filosofía» se presenta como parte de una historia más global de la filosofía desde Kant. Habermas piensa que Kant tenía razón en dividir la cultura superior en la ciencia, la moralidad y el arte, y que Hegel tenía razón al aceptar esto como «la interpretación normativa (*massgeblisch*) de la modernidad».[17] Piensa que «la dignidad específica de la modernidad cultural consiste en lo

16. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, versión inglesa de Frederick Lawrence (MIT Press, 1987, Cambridge, Mass.), pág. 53.
17. Ibíd., pág. 19.

que Max Weber denominó la tenaz diferenciación de ámbitos de valor».[18] También piensa que Hegel tenía razón al creer que «Kant no percibe las... divisiones formales en la cultura... como rupturas. Por eso ignora la necesidad de unificación que surge con las separaciones que suscita el principio de subjetividad».[19] Se toma tan en serio como Hegel la cuestión de «cómo puede construirse una forma ideal intrínseca a partir del espíritu de la modernidad, que ni imite únicamente las formas históricas de la modernidad ni se imponga sobre ellas desde fuera».[20]

Desde el punto de vista historicista que comparto con Geuss, no hay razón para buscar un ideal intrínseco que evite «imitar simplemente las formas históricas de modernidad». Todo lo que puede esperar hacer el pensamiento social es contraponer entre sí las diversas formas históricas de modernidad del modo en que, por ejemplo, Blumenberg contrapone la «autoafirmación» contra la «autofundamentación».[21] Pero como Habermas concuerda con Hegel en que es «necesaria una unificación» para «regenerar el poder unificador de la religión en el medio de la razón»,[22] desea volver a Hegel y comenzar de nuevo. Piensa que para evitar el desencanto con «la filosofía de la subjetividad» que creó Nietzsche y las dos corrientes de pensamiento postnietzscheano que aprecia y rechaza (una que lleva a Foucault y la otra a Heidegger) tenemos que volver al lugar en que el joven Hegel dio el giro equivocado.[23] Ése era el lugar en el que aún tenía «la opción de explicar la totalidad ética como una razón comunicativa encarnada en los contextos de la vida intersubjetivos».[24] Habermas piensa que fue la falta de un sentido de racionalidad como algo *social* lo que faltaba en «la filosofía del sujeto» que ejemplificó el viejo Hegel (y del que cree que en realidad nunca han escapado los pensadores del «final de la filosofía»).

Pero mientras Habermas piensa que la necesidad cultural que ratificó «la filosofía del sujeto» era y es real, y quizás puede satisfacerse por su propio énfasis en una «comunidad de comunicación», afirmaría que se trata de un problema artificial creado por tomarse demasiado en serio a Kant. Según esta perspectiva, el giro erróneo

18. Habermas, «Entwinement...», pág. 18.
19. Habermas, *El discurso filosófico*, pág. 19.
20. Ibíd., pág. 20.
21. Hans Blumenberg, *The legitimacy of the modern age*, trad. de Robert M. Wallace (MIT Press, Cambridge, Mass., 1983), pág. 184.
22. Habermas, *El discurso filosófico*, pág. 20.
23. Ibíd., pág. 30.
24. Ibíd., pág. 40.

fue el que se dio cuando se aceptó como *donnée*, como *die massgebliche Selbstauslegung der Moderne*. Tan pronto se toma en serio esta escisión, entonces parecerá urgente la *Selbstvergewisserung der Moderne*, que tanto Hegel como Habermas consideran el «problema filosófico fundamental». Pues, tan pronto los filósofos se tragan la «tenaz diferenciación» de Kant, están condenados a una interminable serie de movimientos reduccionistas y antirreduccionistas. Los reduccionistas intentarán convertir todo en científico, en político (Lenin) o en estético (Baudelaire, Nietzsche). Los antirreduccionistas mostrarán lo que semejantes intentos dejan sin cubrir. Ser un filósofo de tipo «moderno» es precisamente no estar dispuesto a dejar que estos ámbitos coexistan simplemente de forma no competitiva, o reducir los otros dos al ámbito restante. La filosofía moderna ha consistido en realinearlos siempre, conjuntarlos y volver a separarlos de nuevo. Pero no está claro que estos esfuerzos hayan hecho mucho bien a la época moderna (o, por lo mismo, mucho mal).

Habermas piensa que el viejo Hegel «resuelve demasiado bien el problema del autoaseguramiento de la modernidad», porque la filosofía del espíritu absoluto «elimina toda importancia a su propia época histórica... y le priva de su invocación de una renovación autocrítica».[25] Considera que la popularidad del pensamiento que habla del «final de filosofía» es una reacción excesiva a este superéxito. Pero con seguridad parte de la motivación de este tipo de pensamiento es la creencia de que Hegel también se estaba rascando donde realmente no picaba. Mientras que Habermas piensa que es con el propio superéxito de Hegel como la filosofía deviene lo que el propio Hegel denominó «un santuario aislado» cuyos ministros «constituyen una orden sacerdotal aislada... no perturbada por la marcha del mundo», seguramente es posible ver este desarrollo como la falla de Kant, si acaso de alguien, y precisamente la falla de su imagen de la cultura en «tres ámbitos». De acuerdo con esta última idea, el intento de Kant por negar el conocimiento y dejar lugar a la fe (inventando la «subjetividad transcendental» a título de fulcro para la revolución copernicana) estuvo provocado por una innecesaria preocupación por la significación —o insignificancia— espiritual de la ciencia moderna. Al igual que Habermas, Kant piensa que la ciencia moderna tiene una «dinámica teórica», que puede identificarse (al menos con una parte de) «la naturaleza de la racionalidad». Ambos piensan que aislando y mostrando esta dinámica, pero distinguiéndola de otras dinámicas (por ejemplo, la «razón práctica» o «el in-

25. Ibíd., pág. 42.

terés emancipatorio») se pueden mantener los resultados de la ciencia sin con ello desencantar el mundo. Kant sugirió que no tenemos que dejar que nuestro conocimiento del mundo *qua* materia en movimiento se interponga en el camino de nuestro sentido moral. Hume y Reid sugirieron lo mismo, pero, al contrario que estos escoceses pragmáticos, Kant pensó que tenía que respaldar esta idea con un relato que diferenciase y «ubicase» los tres grandes ámbitos en los que hay que dividir la cultura. Desde el punto de vista común a Hume y Reid (que tanto discreparon en tantas cosas) no es necesaria semejante metanarrativa. Lo necesario es una especie de análogo intelectual a la virtud cívica —tolerancia, ironía y disposición a dejar prosperar los ámbitos de la cultura sin preocuparse demasiado por su «fundamento común», su unificación, los «ideales intrínsecos» que sugieren, o la imagen de lo que «presuponen».

En resumen, contando un relato sobre Kant como el inicio de la filosofía moderna (y subrayando la diferencia entre filosofía moderna y premoderna) se puede hacer que el tipo de escritura que proclama fervientemente el fin de la filosofía que Habermas deplora parezca más plausible y menos interesante. Lo que vincula a Habermas con los pensadores franceses a los que critica es la convicción de que el relato de la filosofía moderna (como reacciones sucesivas a las rupturas de Kant) constituye una importante parte del relato de los intentos de autoaseguramiento de las sociedades democráticas. Pero tal vez la mayor parte de este último relato pudiese contarse como la historia de la política reformista, sin mucha referencia al tipo de respaldo teórico que han proporcionado los filósofos a semejante política. Después de todo, son cosas como la formación de los sindicatos, la meritocratización de la educación, la ampliación del sufragio y el abaratamiento de los periódicos lo que más ha contribuido a la disposición de los ciudadanos de las democracias a percibirse a sí mismos como parte de una «comunidad comunicativa» —en su continua disposición a decir «nosotros» en vez de «ellos» cuando hablan de sus respectivos países. Este tipo de disposición ha hecho que la religión sea cada vez menos importante en la autoimagen de esta ciudadanía. A medida que uno es capaz de pensar en sí mismo como parte de un cuerpo de opinión pública, capaz de influir en el destino público, se vuelve menos importante el propio sentido de relación con un poder que está más allá de la comunidad. Esa capacidad ha aumentado sustancialmente por los diversos cambios «progresivos» que he enumerado.

Por supuesto, Weber tenía razón al decir que algunos de estos cambios también han operado en sentido opuesto (incrementando

nuestra sensación de estar controlados por «ellos»). Pero Habermas está tan preocupado por los efectos «alienantes» de estos cambios que se permite no considerar el concomitante aumento de la sensación que tiene la gente de ser ciudadanos libres de países libres. El típico relato germano de la autoconsciencia de la época moderna (el que va de Hegel a Weber y a Nietzsche pasando por Marx) se centra en figuras que estaban preocupadas por el mundo que perdimos cuando perdimos la religión de nuestros antepasados. Pero este relato puede ser a la vez demasiado pesimista y demasiado exclusivamente germano. Si es así, un relato sobre la historia del pensamiento moderno que se tomase menos en serio a Kant y Hegel y, por ejemplo, más en serio a los socialistas relativamente ateóricos, podría llevarnos a un tipo de pensamiento «final de filosofía» que escapase a las críticas de Habermas a Deleuze y a Foucault. Pues estos escritores franceses se alimentan del habitual relato germano, y así tienden a compartir el supuesto de Habermas de que el relato del realineamiento, asimilación y expansión de los tres «ámbitos de valor» es esencial para el relato de la *Selbstvergewisserung* de la sociedad moderna, y no sólo para la de los intelectuales modernos.

A fin de interpretar este problema de los tres ámbitos como un problema exclusivamente para una «orden sacerdotal cada vez más aislada», hay que concebir el «principio de la modernidad» como algo distinto a aquella famosa «subjetividad» que los historiadores de la filosofía postkantianos, ansiosos por vincular a Kant con Descartes, consideraron como su hilo conductor. En su lugar se puede atribuir el papel de Descartes como «fundador de la filosofía moderna» a su desarrollo de lo que antes denominé «una filosofía de la ciencia excesivamente celosa» —el tipo de filosofía de la ciencia que concebía la mecánica galileana, la geometría analítica, la óptica matemática y similares, como algo dotado de más significación espiritual de la que de hecho tienen. Considerando la capacidad de realizar semejante ciencia como la marca de algo profundo y esencial para la naturaleza humana, como el lugar en el que llegábamos lo más cerca posible a nuestro verdadero yo, Descartes conservó sólo aquellos temas del pensamiento antiguo que Bacon había intentado dejar a un lado. La conservación de la idea platónica de que nuestra facultad más característicamente humana era la de manejar «ideas claras y distintas», en vez de realizar proezas de ingeniería social, fue la contribución más importante y desafortunada de Descartes a lo que hoy consideramos «filosofía moderna». Si se hubiese tomado más en serio a Bacon —el profeta de la autoafirmación, frente a la autofundamentación— quizás no se nos habría insistido en un ca-

non de «grandes filósofos modernos» que adoptaron como tema la «subjetividad». Habríamos sido menos propensos —como lo expresa J.B. Schneewind— a suponer que la epistemología (es decir, la reflexión sobre la naturaleza y el estatuto de la ciencia natural) era la «variable independiente» del pensamiento filosófico y la filosofía moral y social la «variable dependiente». Con ello podríamos haber concebido lo que Blumenberg denomina «autoafirmación» —la disposición a centrar nuestras esperanzas de futuro en la especie, en los éxitos no predictibles de nuestros descendientes— como el «principio de la modernidad». Semejante principio nos permitiría concebir la época moderna como una época definida por los sucesivos intentos por sacudirse el tipo de estructura ahistórica que ilustra la división kantiana de la cultura en los tres «ámbitos de valor».

De acuerdo con este tipo de formulación, el punto que afirmé compartía Lyotard con Feyerabend y Hesse —a saber, que no existen diferencias epistemológicas interesantes entre los objetivos y procedimientos de científicos y políticos— es absolutamente fundamental. La recuperación de una actitud baconiana y no cartesiana hacia la ciencia nos permitiría prescindir de la idea de «una dinámica teórica interna» en la ciencia, una dinámica que sea algo más que el espíritu de «vale todo lo que funciona» que une a Bacon con Feyerabend. Rompería la oposición entre lo que Habermas denomina «un conocimiento meramente explotable tecnológicamente» y la «emancipación», considerando a ambas manifestaciones de lo que Blumenberg denomina la «curiosidad teórica». Nos liberaría de la preocupación por las supuestas tensiones entre los tres «ámbitos de valor» distinguidos por Kant y Weber, y entre los tres tipos de «intereses» distinguidos por Habermas.

En este lugar no puedo hacer más que sugerir las favorables perspectivas que surgen tan pronto como se sugiere que la elaboración del «principio de la subjetividad» (y la exclusión del aspecto opuesto) fue sólo un fenómeno colateral, algo a lo que se dedicó durante varios siglos una orden sacerdotal aislada, algo que no supuso gran cosa para el éxito y fracaso de los países europeos en la materialización de las esperanzas formuladas por la Ilustración. Concluiré así pasando de un aspecto en el que creo que Lyotard tiene razón contra Habermas a las muchas cuestiones acerca de las cuales me parece que tiene razón Habermas.

El nervio de la crítica de Habermas a pensadores como Foucault, Deleuze y Lyotard es que éstos no nos ofrecen razón «teórica» para avanzar en una dirección social en vez de en otra. Éstos abandonan la dinámica en la que tradicionalmente se ha basado el pen-

samiento social liberal (del tipo que representan Rawls en Norteamérica y el propio Habermas en Alemania), a saber la necesidad de estar en contacto con una realidad oscurecida por la «ideología» y desvelada por la «teoría». Acerca de la última obra de Foucault, Habermas afirma que

> sustituyó el modelo de represión y emancipación creado por Marx y Freud por un pluralismo de formaciones de poder/discurso. Estas formaciones se entrecruzan y suceden mutuamente y pueden diferenciarse según su estilo e intensidad. Sin embargo, no puede juzgarse en términos de validez, algo que era posible en el caso de la represión y la emancipación de las resoluciones de conflictos conscientes frente a las inconscientes.[26]

Creo que esta descripción es bastante exacta, pues su observación de que «el choque» que producen los libros de Foucault «no está producido por el destello de *comprensión intuitiva* de una confusión que amenaza la identidad», sino más bien por «la afirmada desdiferenciación y el colapso afirmado de aquellas categorías que resultan del todo necesarias para poder explicar los errores categoriales de relevancia existencial». Foucault pretende escribir desde un punto de vista a años luz de los problemas de la sociedad contemporánea. Sus propios esfuerzos en pro de la reforma social (por ejemplo, de las prisiones) no parecen tener vinculación con su presentación de la forma en la que el enfoque «humanitario» de la reforma penal se vinculó con las necesidades del Estado moderno. No hace falta más que un pequeño esfuerzo visual para leer a Foucault como un observador estoico y desapasionado del orden social actual, en vez de como su crítico preocupado. Como está ausente de su obra la retórica de la emancipación —la idea de un tipo de verdad que *no* es más producción de poder—, fácilmente puede considerarse como reinventor de la sociología «funcionalista norteamericana». La extraordinaria *sequedad* de la obra de Foucault es una contrapartida de la sequedad que tiempo atrás Iris Murdoch censuró en la escritura de los filósofos analíticos ingleses.[27] Es una sequedad producida por la falta de identificación con algún contexto social, con cualquier comunicación. Foucault dijo una vez que le gustaría escribir «como si no tuviese cara». Se prohíbe a sí mismo

26. Habermas, «Entwinement», pág. 29.
27. Véase Iris Murdoch, «Against dryness», reproducido (de *Encounter*, 1961) en *Revisions*, ed. Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre (Notre Dame University Press, Notre Dame, Ind., 1983).

el tono del pensador de tipo liberal que dice a sus conciudadanos: «*Nosotros* sabemos que debe de haber una mejor forma de hacer las cosas que ésta; busquémosla juntos». No existe un «nosotros» en los escritos de Foucault, ni en los de muchos de sus contemporáneos franceses.

Esta lejanía le recuerda a uno al conservador que vierte agua fría sobre las esperanzas de reforma, que pretende contemplar los problemas de sus conciudadanos con la óptica del historiador futuro. Escribir «la historia del presente», en vez de sugerencias sobre cómo nuestros hijos podrían habitar un mundo mejor en el futuro, implica abandonar no sólo la idea de una naturaleza humana común, y la de «el sujeto», sino también la de nuestro sentido no teórico de solidaridad social. Es como si pensadores de la talla de Foucault y Lyotard temiesen tanto caer en una o más metanarrativas sobre las fortunas del «sujeto» que no pudiesen permitirse decir «nosotros» lo suficiente como para identificarse con la cultura de la generación a la que pertenecen. El desprecio de Lyotard hacia «la filosofía de la subjetividad» es tal que le hace abstenerse de cualquier cosa que huela a la «metanarrativa de la emancipación» que Habermas comparte con Blumenberg y Bacon. La socialización de la subjetividad de Habermas, su filosofía del consenso, le parece a Lyotard simplemente una absurda variante más de un tema que se ha oído demasiado.

Pero, aunque el desconectar la «filosofía» de la reforma social —una desconexión que anteriormente realizaron los filósofos analíticos que eran «emotivistas» en metaética y a la vez ferozmente partidistas en política— es una forma de expresar la exasperación ante la tradición filosófica, no es la única. Otra sería minimizar la importancia de esa tradición, en vez de verla como algo que se ha de superar, desenmascarar o genealogizar urgentemente. Supongamos, como he sugerido antes, que el giro erróneo se ha dado con Kant, o mejor aún, con Descartes, en vez de con (como para Habermas) el joven Hegel o el joven Marx. Entonces podremos percibir la secuencia canónica de filósofos que va de Descartes a Nietzsche como una distracción de la historia de la ingeniería social concreta que convirtió a la cultura contemporánea del Atlántico norte en lo que es actualmente, con todas sus glorias y peligros. Podría intentarse crear un nuevo canon, en el que el rasgo de un «gran filósofo» fuese la consciencia de nuevas posibilidades sociales, religiosas e institucionales, en vez del desarrollo de un nuevo giro dialéctico en metafísica o epistemología. Ésta sería una forma de cortar la diferencia entre Habermas y Lyotard, de tener ambas cosas a la vez. Estaríamos de acuerdo con Lyotard en que no necesitamos más metanarrativas,

pero con Habermas en que necesitamos menos sequedad. Estaríamos de acuerdo con Lyotard en que los estudios de la competencia comunicativa de un sujeto transhistórico son de poca utilidad para el refuerzo de nuestro sentido de identificación con nuestra comunidad, aún insistiendo en la importancia de ese sentido.

Si se tuviese semejante sentido desteoretizado de comunidad, uno podría aceptar la afirmación de que valorar la «comunicación no distorsionada» es la esencia de la política liberal sin necesitar como soporte una teoría de la competencia comunicativa. En su lugar se volvería la atención a algunos ejemplos concretos de lo que actualmente distorsiona nuestra comunicación —por ejemplo, el tipo de «choque» que nos produce cuando, leyendo a Foucault, advertimos que la jerga que hemos creado los intelectuales liberales ha pasado a las manos de los burócratas. La detallada narrativa histórica del tipo que nos ofrece Foucault ocuparía el lugar de las metanarrativas filosóficas. Estas narrativas no desenmascararían algo creado por el poder denominado «ideología» en nombre de algo no creado por el poder denominado «validez» o «emancipación». Simplemente explicarían quién está obteniendo y utilizando actualmente el poder y para qué fines, y sugiriendo luego (al contrario que Foucault) cómo otras personas pueden conseguirlo y utilizarlo para otros fines. La actitud resultante no sería ni la incrédula y horrible constatación de que verdad y poder son inseparables ni la *Schadenfreude* nietzscheana, sino más bien el reconocimiento de que fue sólo el erróneo hilo conductor que nos dio Descartes (y la sobrevaloración resultante de la teoría científica que, en Kant, produce «la filosofía de la subjetividad») el que nos hizo pensar que verdad y poder *eran* separables. Podríamos adoptar así con una redoblada seriedad la máxima baconiana de que «conocimiento es poder». También podríamos tomar en serio la sugerencia de Dewey de que la forma de reencantar el mundo, de recuperar lo que la religión dio a nuestros antepasados, es apegarnos a lo concreto. Gran parte de lo que he venido diciendo es un intento de cumplir el siguiente pasaje de Dewey:

> En la actualidad estamos débiles en cuestiones ideales porque la inteligencia está divorciada de la aspiración... Cuando la filosofía haya cooperado con la fuerza de los acontecimientos y vuelto claro y coherente el significado del detalle diario, se interpenetrarán la ciencia y la emoción, se abrazarán la práctica y la imaginación. La poesía y el sentimiento religioso serán entonces las flores naturales de la vida.[28]

28. John Dewey, *Reconstruction in philosophy* (Beacon Press, Boston, 1957), pág. 164.

Puedo resumir mi intento de cortar la diferencia entre Lyotard y Habermas diciendo que este intento deweyano de convertir las preocupaciones concretas por los problemas diarios de la propia comunidad —ingeniería social— en el sustituto de la religión tradicional me parece encarnar la «incredulidad hacia las metanarrativas» postmodernista de Lyotard, desechando la suposición de que el intelectual tiene una misión de vanguardia, de escapar a las reglas y prácticas e instituciones que se le han transmitido en favor de algo que hará posible la «crítica auténtica». Desafortunadamente, Lyotard conserva una de las ideas más absurdas de la izquierda —la de que escapar a semejantes instituciones es automáticamente algo bueno, porque asegura que uno no será «utilizado» por las fuerzas del mal que han «cooptado» estas instituciones. Un izquierdismo de este tipo necesariamente devalúa el consenso y la comunicación, pues el intelectual «se compromete» en la medida en que sigue siendo capaz de hablar a personas fuera del círculo de la vanguardia. Lyotard exalta lo «sublime» y afirma que la esperanza de Habermas de que las artes puedan servir para «explorar una situación histórica viva» y «salvar la distancia entre los discursos cognitivo, ético y político»[29] muestra que Habermas tiene sólo una «estética de lo bello».[30] De acuerdo con la concepción que sugiero, habría que concebir la búsqueda de lo sublime, el intento (en palabras de Lyotard) de «presentar el hecho de que existe lo impresentable», como una de las más bellas flores naturales de la cultura burguesa. Pero esta búsqueda es totalmente irrelevante para el intento de consenso comunicativo que constituye la fuerza vital que impulsa esa cultura.

En términos más generales, debería concebirse al intelectual *qua* intelectual como una persona dotada de una necesidad especial e idiosincrásica —una necesidad de lo inefable, lo sublime, una necesidad de ir más allá de los límites, de utilizar las palabras que no forman parte del juego de lenguaje de nadie, de ninguna institución social. Pero no debería concebirse al intelectual como una persona que sirve a una finalidad *social* cuando satisface esta necesidad. Las finalidades sociales se sirven, como afirma Habermas, hallando formas hermosas de armonizar intereses, en vez de formas sublimes de distanciarse de los intereses de los demás. El intento de los intelectuales izquierdistas de pretender que la vanguardia sirve a los proscritos de la tierra liberándonos de lo meramente hermoso constituye un intento desesperado por hacer que coincidan las necesidades

29. Lyotard, *o.c.*
30. Ibíd.

especiales del intelectual y las necesidades sociales de su comunidad. Semejante intento se remonta al período romántico, en que la necesidad de pensar lo impensable, de aprehender lo incondicionado, de navegar por las remotas aguas del pensamiento, se fusionó al entusiasmo por la revolución francesa. Pero debería distinguirse entre estos dos motivos, igualmente encomiables.

Si los distinguimos, podemos entender cada uno de ellos como una motivación distinta para el tipo de pensamiento «final de filosofía» que Habermas deplora. El deseo de lo sublime lleva a uno a anhelar el final de la tradición filosófica, porque le lleva a desear desprenderse de las palabras de la tribu. No basta con dar a estas palabras un sentido más puro; hay que aborrecerlas sin más, pues están contaminadas con las necesidades de una comunidad repudiada. Semejante línea nietzscheana de pensamiento conduce al tipo de filosofía de vanguardia que Lyotard admira en Deleuze. El deseo de comunicación, armonía, intercambio, conversación, solidaridad social y de lo «meramente» bello desea poner fin a la tradición filosófica, porque considera el intento de proporcionar metanarrativas, incluso metanarrativas de emancipación, como una distracción inútil de lo que Dewey denomina «el significado del detalle cotidiano». Mientras que el primer tipo de pensamiento final de filosofía considera la tradición filosófica como un fracaso extremadamente importante, el segundo la considera como un *excursus* bastante trivial. Los que desean lo sublime aspiran a una forma de vida intelectual postmoderna. Los que desean armonías sociales bellas desean una forma de vida social postmoderna, en la que el conjunto de la sociedad se afirma a sí mismo sin molestarse en darse un fundamento.

UNGER, CASTORIADIS Y EL ROMANCE DE UN FUTURO NACIONAL

Roberto Mangabeira Unger es un filósofo brasileño. La «filosofía brasileña» tiene tan poca resonancia internacional como la que tenía hace cien años la «filosofía norteamericana». Pero en 1882 Walt Whitman, comparando el «sombrío augurio de la humanidad y la política» de Carlyle con «una adivinación por horóscopo mucho más profunda de aquellos temas —la de G.F. Hegel», escribió lo siguiente:

> No es la parte menos significativa del caso (un destello, si acaso, de aquel humor con el que la historia y el destino gustan de contrastar su gravedad) el hecho de que aunque durante su vida ninguno de mis grandes autores [Carlyle y Hegel] consideraron digno de mención a los Estados Unidos, todas las obras principales de ambos podrían recopilarse hoy no de forma inapropiada y editarse bajo el resonante título siguiente: *Especulaciones para el uso de Norteamérica, y de la democracia en ese país, con las relaciones de lo mismo para con la metafísica, incluidas lecciones y advertencias (también estímulos, y los más calurosos) del viejo mundo hacia el nuevo.*[1]

Intente pegar ese título en su ejemplar de la *Politics* de Unger, tras haber cambiado primero «Norteamérica» por «Sudamérica», «viejo mundo» por «hemisferio norte» y «nuevo» por «meridional». El resultado no sería inadecuado. Aunque en la actualidad pocos de nuestros grandes autores consideran a Brasil digno de seria mención, los espacios en blanco en la mente de los autores de un siglo a menudo se rellenan, de forma rápida y bastante sorprendente, durante el siguiente siglo. Intente comenzar su lectura del libro de Unger por las páginas 64-79 del primer volumen («The exemplary instability of the Third World» y «A Brazilian example»).[2] Recuérdese

1. Walt Whitman, «Carlyle from American points of view», en *Prose works* (David McKay, Philadelphia, 1900), pág. 171 (subrayado en el original).

2. Los tres volúmenes de la *Politics*: *A work in constructive social theory* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987) de Unger se titulan: *Social theory: its si-*

que Unger —aunque pasó muchos años de esforzado trabajo en Norteamérica, cambiando los programas académicos de muchas de nuestras facultades de derecho y la autoimagen de muchos de nuestros juristas— es un hombre cuya mente está en todas partes. No se encuentra en casa en ninguna de las ricas democracias del Atlántico Norte. Más bien, éstos son lugares en los que ha obtenido algunas lecciones, advertencias y estímulos.

Whitman realizó en el prefacio a *Hojas de hierba* una comparación entre el carácter cerrado de Europa y el carácter abierto de la futura Norteamérica:

> Cantemos los tiempos y las guerras de las demás naciones, ilústrense sus épocas y personajes, y concluya con ello el verso. Pero no así el gran salmo de la república. Aquí el tema es creativo, y tiene perspectiva.[3]

En *Democratic vistas* proclama que ese salmo apenas ha hecho más que empezar:

> ¡Lejos, muy lejos, alcanzan en la distancia nuestras perspectivas! ¡Cuánto queda aún por desenredar, por liberar! ¡Cuánto tarda en aparecer este mundo norteamericano como lo que es en sí mismo, la última autoridad y confianza![4]

A lo largo de estas páginas, Whitman mira continuamente desde lo gloriosamente posible a lo enfermizamente real —desde el futuro de Norteamérica a los hechos de la Epoca Próspera— y luego al revés. Su ingenua esperanza prevalece invariablemente sobre su sofisticado malestar. Compárense estas palabras con las siguientes de Unger, de 1985, acerca de Brasil:

> La indefinición era el denominador común de todas estas características de la vida del Estado... Toda esta indefinición podía considerarse tanto como expresión de oportunidad de transformación como de signo de paralizante confusión. En un momento parecía que aquí podían arraigar nuevos experimentos de asociación huma-

---

tuation and its task (se cita por *Social theory*), *False necessity: anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy* (se cita por *False necessity)* y *Plasticity into power: comparative historical studies on the institutional conditions of economic and military societies* (se cita por *Plasticity into power*). Unger nació en Brasil en 1947, se formó en Brasil y en Europa y desde 1972 ha sido profesor de Derecho en Harvard.

3. Whitman, prefacio de 1855 a *Hojas de hierba*, en *Prose works*, pág. 264.
4. Whitman, «*Democratic vistas*», en *Prose works*, pág. 226.

na; al momento siguiente de esta descorazonadora y horrenda mezcla de estructura, inmovilidad y estancamiento podía surgir aquella nada.[5]

Y también:

> En este momento de la historia universal, se había generalizado entre hombres y mujeres decentes una actitud antes limitada a los grandes visionarios. Éstos no podían ya participar en la lucha política por una simple mezcla de ambición personal y de devoción al poder y la gloria del Estado. También habían de sentir que estaban participando en un experimento ejemplar de reconstrucción de la sociedad. Una persona que ingresase en la política brasileña con este espíritu desearía algo más para su país que un aumento de la riqueza y el poder en calidad de miembro de las sociedades y naciones del Occidente desarrollado. Desearía que se convirtiese en la tierra de ensayo de... las opciones abiertas ante la humanidad.[6]

Para conseguir leer con el temple adecuado pasajes como éstos, los norteamericanos ricos, obesos y cansados hemos de remontarnos a la época en que nuestra propia democracia era más nueva y magra —a la época en que Pittsburgh era tan nuevo, prometedor y problemático como lo es hoy Sâo Paolo. Irving Howe describe «la novedad norteamericana» de hace 150 años como una época en la que «la gente empezó a sentirse socialmente vigorizada y empezó a pensar que podían actuar para moldear su propio destino».[7] Y prosigue en tono sombrío: «¿Cómo era la vida en una época así? Lo contrario de como es la vida actual».[8]

El pesimismo de Howe, que comparto con muchos de mis contemporáneos, procede del temor de que lo que Unger denomina «los ciclos de reforma y reacción» que configuran la política de los Estados Unidos simplemente no están en consonancia con las exigencias de la época. Este pesimismo aumenta por nuestra incapacidad de imaginar una meta mejor que el siguiente ciclo de reforma. Por otra parte, reconocemos que, por ejemplo, «la automación progresa mucho más rápidamente que la descretinización de los senadores

5. Unger, *Social theory*, págs. 69-70.
6. Ibíd., págs. 75-76.
7. Irving Howe, *The American newness: culture and politics in the age of Emerson* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986), pág. 17.
8. Ibíd., pág. 17. Al final de este libro (pág. 89), Howe afirma valerosamente que «la novedad» volverá de nuevo. Es intrínseca a nuestra vida». Quizá vuelva, pero yo no sabría cómo escribir un escenario para su regreso.

norteamericanos».[9] Por otra parte, percibimos estos títulos de reforma y reacción como la dinámica de instituciones libres —instituciones para construir las cuales fueron necesarios doscientos años de duro trabajo y montones de buena suerte. Estas instituciones, aún siendo cada vez más fraudulentas e ineficaces, parecen ser todo lo que hemos conseguido, y todo lo que en realidad podemos imaginar que tenemos. Así nos contentamos con decir que, tal y como van, nuestras instituciones son bastante mejores que las existentes en la competencia. Unger nos pone verdes cuando habla de la «rica, culta, crítica y autocrítica cultura —pero también limitada y alejandrina— de pensamiento social e histórico actualmente floreciente en las democracias de Norteamérica».[10] A finales del siglo XX, nuestra cultura superior se parece a la cultura que vio Whitman a finales del siglo XIX cuando dirigió su mirada hacia Europa.[11]

En su obra *Politics*, Unger reacciona contra este sombrío espíritu defensivo y de resignación. En ocasiones considera el liberalismo trágico de nosotros los alejandrinos como una inexplicable falta de imaginación, y en ocasiones como una exasperante debilidad de la voluntad. La mayoría de los críticos radicales de las instituciones norteamericanas (por ejemplo, los admiradores del pensamiento social althusseriano, heideggeriano o foucaultiano —las personas para las cuales Harold Bloom ha inventado el epíteto de «La escuela del resentimiento») no caerían muertas con una expresión de esperanza en su semblante. Su reacción a la inercia e impotencia norteamericana es la rabia, el desprecio y el uso de lo que denominan un «discurso subversivo y de oposición» en vez de sugerencias sobre cómo podríamos hacer las cosas de forma diferente. Mientras que a personas como Howe y yo nos gustaría obtener ideas buenas sobre lo que puede hacer el país (y soñamos con la elección, si no de otro Lincoln, al menos de otro FDR), la escuela del resentimiento se lava las manos del experimento norteamericano. Como estas personas se han sentido defraudadas, sucesivamente, en Rusia, Cuba y China, ahora tienden a lavarse las manos de *todas* las «estructuras y

9. Cornelius Castoriadis, *The imaginary institution of society*, trad. Kathleen Blamey (MIT Press, Cambridge, Mass., 1987), pág. 83.
10. Unger, *Social theory*, pág. 223.
11. De hecho en Europa había más cosas que ver de las que vio Whitman, que no estaba muy bien informado. Véase la exposición que hace James Kloppenberg de los intelectuales socialdemócratas de Francia, Alemania e Inglaterra en las dos últimas décadas del siglo XIX: *Uncertain victory: social democracy and progressivism in European and American thought, 1870-1920* (Oxford University Press, Oxford, 1986). No estoy seguro si en la cultura norteamericana contemporánea hay más de lo que ve Unger.

discursos de poder» (el término de Foucault para lo que solíamos llamar «instituciones»).

Por el contrario, cuando Unger no nos amonesta por nuestra falta de esperanza y falta de nervio, esboza instituciones alternativas —un fondo de capital rotativo, un departamento gubernamental de desestabilización, etc. Predice, certeramente, que las personas que aún consideran al marxismo como modelo del aspecto que debería tener una teoría social rechazarán sus sugerencias como divagaciones reformistas, como una forma de oposición insuficiente. Con igual exactitud predice que los liberales socialdemócratas depresivos y alejandrinos las consideraremos utópicas. Con todo, la distancia entre el Unger de *Politics* (frente al Unger de una docena de años antes, el autor de *Knowledge and politics*)[12] y nosotros los alejandrinos no es menor que la existente entre Unger y la escuela del resentimiento. Pues nuestra reacción es, más exactamente, la siguiente: «utópicas pero, sabe Dios, que vale la pena; aún así, nunca las incorporarás a una plataforma democrática, y mucho menos republicana».

Aquí es donde entra en consideración Brasil. Si Unger fuese el habitual teórico social universalizante —como en ocasiones pasa por ser— no serían relevantes los nombres de países particulares. Pero más bien es (como reza el título de una temprana y desagradable revisión de *Politics*) «un ridículo representante del romanticismo político[13] —tan ridículo como Whitman, si bien de más fácil lectura. No resulta fácil en la actualidad ser un romántico en política. Presumiblemente lo facilita mucho proceder de un gran país atrasado, con cantidades de materias primas y una enorme cantidad de acumulación de capital —un país que ha empezado a avanzar, aun cuando con frecuencia cayendo sobre sus propios pies. También debe de ser de utilidad, en términos bastante irónicos, proceder de

12. Para la diferencia entre ambos libros, véase el epílogo de Unger a la 2ª edición de esta última obra (The Free Press, Nueva York, 1984). Como dice en él, se ha vuelto «mucho menos interesado en subrayar la dependencia de las ideas liberales respecto a determinadas concepciones básicas de la filosofía especulativa moderna que tomaron forma reconocible por vez primera en el siglo XVII» y mucho más dispuesto a admitir que «las formas de liberalismo clásicas del siglo XIX» representan «una de las grandes doctrinas de emancipación modernas y seculares» (pág. 339). Este menor énfasis en los presupuestos filosóficos me parece un importante paso adelante en el pensamiento de Unger. Para un ejemplo de descripción hiperfilosófica de «liberalismo» que muchos lectores tomaron de la 1ª edición (1975) de *Knowledge and politics* véase Michael Ryan, «Deconstruction and social theory», en *Displacement: Derrida and after*, ed. Mark Krupnick (Indiana University Press, Bloomington, 1983), pág. 154.

13. Steven Holmes, «The professor of smashing: the preposterous political romanticism of Roberto Unger», *The new republic*, 19 oct. de 1983.

un país que no puede esperar conseguir lo que ha conseguido el Atlántico norte en términos de igualdad y decencia por los mismos medios: la confianza en un mercado libre de capital y en el compromiso entre grupos de presión. Como afirma Unger, «para muchos países del Tercer mundo, el camino de la democracia poderosa [es decir, algo como las instituciones alternativas del propio Unger] puede representar menos la alternativa consumada a la democracia social que el único medio práctico por el cual pueden alcanzarse incluso objetivos socialdemócratas».[14]

Unger escribe que

> gran parte de esta labor puede entenderse como la consecuencia de un intento por aplicar los recursos intelectuales del mundo del Atlántico norte al servicio de preocupaciones y compromisos que se sienten de forma más intensa en otros lugares. De este modo espero contribuir al desarrollo de una alternativa al vago, no convencido y no convincente marxismo que actualmente sirve a los defensores del proyecto radical como su *lingua franca*. Sin embargo, si los argumentos de este libro se mantienen, el foco transformador de este esfuerzo teórico tiene usos intelectuales que trascienden sus orígenes y motivaciones inmediatas.[15]

Estoy interpretando su obra *Politics* a la luz de las dos primeras frases de este pasaje. Sin embargo tengo dudas sobre la tercera frase. Como pragmatista, creo que la filosofía alcanza su punto álgido cuando se limita a ser «su propia época aprehendida en el pensamiento» y prescinde de la trascendencia.[16] Como kuhniano, tengo dudas de si el argumento tiene un gran papel en los cambios de Gestalt científicos o políticos. Los argumentos (cuyas premisas han de expresarse necesariamente en vocabularios conocidos) a menudo no consisten en otra cosa que en el intento de crear un vocabulario político no conocido, una nueva *lingua franca* para quienes intentan transformar lo que ven a su alrededor. Si Unger es capaz de proporcionar a los futuros líderes de los movimientos sociales del Tercer mundo una *lingua franca* no marxista y no «científico-conductual» —que les ayude a dejar a un lado el saber convencional que les ofrece la KGB y la CIA— habrá hecho algo tan importante como mini-

14. Unger, *False necessity*, pág. 395.
15. Unger, *Social theory*, págs. 223-224.
16. La expresión procede del prefacio de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Hegel afirma a continuación: «tan absurdo es imaginar que una filosofía pueda trascender su mundo contemporáneo como fantasioso que un individuo pueda ir más allá de su época, saltar más allá de Rodas».

mizar la argumentación. Habrá hecho para los líderes del Tercer mundo del próximo siglo lo que Dewey intentó hacer para la *intelligentsia* norteamericana de la primera mitad del siglo XX, más optimista. Entre otras cosas, habrá ayudado a hacerles conscientes de que, según expresa Dewey, «la filosofía no puede ofrecer más que hipótesis, y estas hipótesis sólo tienen valor en tanto en cuanto vuelven la mente de los hombres más sensible a la vida que les rodea».[17]

Para nosotros los alejandrinos, el constatar que Unger es un filósofo *brasileño* convierte nuestra reacción inicial a su libro en algo parecido a «pedimos al cielo que estas instituciones imaginarias tengan éxito en Brasil; si en realidad *funcionasen* allí, quizás pudiésemos venderlas aquí. Quizás el hemisferio sur pueda venir, dentro de una generación, a salvar al hemisferio norte». Esto equivale a decir que si hay esperanza, está en el Tercer mundo. Pero no es decir, con Winston Smith, que «si hay una esperanza, está en los proletarios».[18] Pues el Tercer mundo no es una masa indiferenciada de hombres y mujeres míseros. Es un conjunto de diferentes naciones, y si alguna vez ha de tener esperanza será la esperanza de un conjunto diverso de futuros nacionales.

La escuela del resentimiento sugiere en ocasiones, siguiendo a Lukaés y a Foucault, que las personas en la miseria comparten una «consciencia» común —que puede contraponerse a todos los «discursos del poder» o «ideologías».[19] Esta sugerencia de que existe algo «en lo profundo» —algo ahistórico e internacional— en virtud de lo cual los tipos poderosos y discursivos hemos estado marcando el cuerpo de los débiles hace que esta escuela se sienta justificada al juguetear con el anarquismo, con la idea de que todo estaría bien con que sólo pudiésemos sacudir el «poder» de la espalda de todo el mundo.[20] Los miembros de esta escuela se sentirán sorprendidos e indignados al constatar que Unger no supone que los agentes iniciales de transformación del Tercer mundo serán los trabajadores y los campesinos, sino los funcionarios pequeño-burgueses:

17. John Dewey, *Reconstruction in philosophy* (Beacon Press, Boston, 1984), pág. 22.
18. George Orwell, *1984*, en *The penguin complete novels of George Orwell* (Penguin, Londres, 1951), pág. 783.
19. Véase la discusión de Habermas de esta vinculación entre Lukaés y Foucault en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. inglesa de Frederick Lawrence (MIT Press, Cambridge, Mass., 1987), pág. 280.
20. Para un agudo análisis del origen de semejantes fantasías, véase Bernard Yack, *The longing for total revolution: philosophical sources of social discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton University Press, Princeton, 1986).

> En los países con una fuerte tradición estatista los escalones inferiores de la burocracia gubernamental constituyen los agentes más probables para el desarrollo de semejantes recursos flotantes. Por ejemplo, en muchos países latinoamericanos sectores enteros de la economía (por ejemplo, la agricultura) están atentamente supervisados y coordinados por burócratas económicos: funcionarios del crédito público y agrónomos... pero las burocracias se encuentran típicamente minadas de una multitud de jóvenes más o menos bien intencionados, confusos, cripto-izquierdistas no heroicos de clase media, con formación universitaria, llenos de vagas ideas izquierdistas que circulan por el mundo. La ambigüedad de las normas y políticas establecidas y el fracaso del control burocrático puede proporcionar a estas personas excusas para negar un fragmento de protección gubernamental a sus habituales beneficiarios y hacerlo así disponible a otras personas, en una proporción diferente o de una nueva forma... el resultado es la creación de recursos flotantes —recursos que pueden apropiarse o por los cuales pueden combatir los transformadores.[21]

La expresión «jóvenes cripto-izquierdistas universitarios bien intencionados y confusos» constituye una descripción razonable de los millares de abogados recientemente licenciados que, influidos por Unger y otros miembros del Movimiento Crítico de Estudios Jurídicos, están contribuyendo actualmente a volver a las instituciones de los Estados Unidos ligeramente más flexibles y decentes. También es una buena descripción de los únicos aliados que probablemente tendrá Gorbachev en su esfuerzo por reestructurar las instituciones rusas —a saber, los miembros más parecidos a Winston del Outer Party. Si la descripción de Unger de sus ansiados aliados parece irónica y burlona de sí misma, lo es. A Unger le *gustaría* identificarse con las masas victimizadas. ¿Y a quién no, dos mil años después de Jesucristo y cien después de Zola? Pero en su obra *Politics*, el romanticismo de *Knowledge and politics* se contrarresta con un cálculo de las posibilidades actuales.

Hacia el final de su obra *The Critical Legal Studies Movement*, Unger admitía que

21. Unger, *False necessity*, pág. 410; compárese con este otro fragmento de *Social theory*, pág. 76: «también fue vital [en el contexto del Brasil] evitar la senda del aislamiento que había contribuido a derrocar o civilizar a los partidos izquierdistas europeos y renunciar a las ideas preconcebidas acerca de las alianzas de clase factibles subyacentes a esta senda. Por ejemplo, no podías suponer que la única alternativa a una política de permanente hostilidad hacia la pequeña burguesía o las clases medias asalariadas era una alianza con los empresarios y terratenientes nacionales contra los foráneos».

existe una disparidad entre nuestras intenciones y la forma social arcaica que asumen: una empresa conjuntamente protagonizada por intelectuales descontentos y ficticios con el rimbombante estilo del radicalismo burgués del siglo XIX. Para todos los que participamos en semejante empresa, la falta de armonía entre la intención y la presencia debe ser motivo de rabia. Nosotros ni eliminamos esta rabia ni la convertimos en la última palabra, porque no damos la última palabra al mundo histórico en que vivimos. Construimos con lo que tenemos y deliberadamente pagamos el precio del inconformismo a la visión circunstancial.[22]

Este párrafo es típico del mejor Unger, e ilustra lo que le separa de la escuela del resentimiento. Unger no concede la última palabra a la época en la que vive. También vive en un futuro imaginario, apenas vislumbrado. Es el tipo de mundo en el que los románticos *deberían* vivir; el hecho de que vivan ahí es la razón por la cual ellos y sus confusos seguidores utópicos, acientíficos y pequeño-burgueses en ocasiones puedan convertir el futuro real en algo mejor para el resto de nosotros.[23]

La escuela del resentimiento, compuesta de personas que pueden desconstruir con una gran destreza una gran teoría social más rápidamente que un pueblo del Tercer mundo puede construir una pequeña escuela elemental, no se abandona fácilmente al romance. Estas personas son modernistas, quizás incluso *post*modernos. Han celebrado todas las épocas y personajes, y les gustaría concluir sus poemas con un desfalleciente ocaso. Jeffers se anticipó a ellos cuando escribió:

Mientras esta América se acomoda en el molde de su vulgaridad, espesando rápidamente en imperio
y la protesta es sólo una burbuja en la masa fundida, que borbotea y
suspira, y la masa se endurece,
recuerdo con tristeza que la flor se marchita para crear el fruto,
que el fruto se pudre para crear la tierra.

Cuando personas como éstas hacen teoría social, dejan de lado la tradición de Locke, Jefferson, Mill, Dewey y Habermas y retornan a una tradición que comenzó con Hegel y prosiguió con el sombrío

22. Unger, *The critical legal studies movement* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986), págs. 118-119.
23. Véase Nancy Rosenblum, *Another liberalism: romanticism and the reconstruction of liberal thought* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987) para una buena presentación de la relación entre liberalismo y romanticismo.

relato heideggeriano del destino de Occidente. Hegel hizo del brote, la flor y el fruto su dialéctica arquetípica. Su idea de teoría social era una narrativa retrospectiva, escrita por alguien cuya «forma de vida había madurado».[24] Semejante escenario o termina con el presente (como Hegel y Heidegger prudentemente terminaron con el suyo) o bien predice (como hicieron Marx y Mao) una nueva especie de ser humano —alguien en cuyo cuerpo el «poder» no ha inscrito nada, alguien que rompa los límites de todos los vocabularios utilizados para describir los viejos palimpsestos hechos jirones. Como la escuela del resentimiento es en la actualidad mayormente «postmarxista» tiende a favorecer el primer tipo de escenario. Por ello paladea expresiones como «capitalismo tardío», «el final de la metafísica de la presencia», «después de Auschwitz» y «post-X (para cualquier valor anterior de X)». Sus miembros se superan mutuamente en ultimidad. Tienden a aceptar alguna versión del relato de Occidente como una larga pendiente descendente desde épocas mejores (la época de la «comunidad orgánica» o de «la *polis*» o algo así —una época antes de que «las estructuras de poder» empezasen a hacer garabatos con nosotros). No ven en el presente futuros de redención, excepto quizás para su propia rabia incurable. Cuando Heidegger describe Occidente como un mundo que ha desacreditado sucesivamente las ideas de «mundo suprasensible, las Ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad del mayor número, la cultura y la civilización»,[25] ellos asienten aprobatoriamente. ¡Ah, sí! «la mayor felicidad del mayor número» —al menos nosotros vemos más allá de *esa* patética apología del Estado panóptico.

Si parece dura mi crítica de esta escuela, es porque uno siempre es más duro con aquello a lo que más teme parecerse. Los liberales trágicos somos fácilmente seducidos por los versos que cité del poema de Jeffers «Brilla, república en extinción».[26] Nos sentimos continuamente tentados por el impulso a sentarnos y aprehender nuestra época en el pensamiento en vez de seguir intentando cambiarla. Aun cuando todavía podamos dar dos ¡hip hurra! por América —in-

24. Véase Hegel, *Filosofía del derecho*, pág. 13.

25. Heidegger, «La expresión de Nietzsche: Dios ha muerto», pág. 65 de la versión inglesa (*The question concerning technology and other essays*, Harper and Row, Nueva York, 1977), pág. 65.

26. Considérese, por ejemplo, la exposición de Gore Vidal, en sus novelas históricas y polémicos ensayos, de la transición de Norteamérica de república a imperio. Vidal es una figura paradigmáticamente alejandrina, intentando aún ser liberal, pero incapaz de reprimir su excitación ante el rumor acerca de los bárbaros.

cluso por la América de la época de Reagan— un romántico como Unger ve poca diferencia entre nosotros y la escuela del resentimiento. Pues, la única diferencia entre nosotros y los resentidos es que lamentamos nuestra falta de imaginación, mientras que ellos hacen una virtud de lo que consideran una necesidad histórico-filosófica.

Una vez más, nuestra única excusa es apelar a las diferencias nacionales —decir, en efecto, «quizás es más fácil en Brasil, pero aquí es muy difícil». La imaginación política es, casi siempre, imaginación nacional. Imaginarse grandes cosas es imaginar un gran futuro *para una determinada comunidad*, una comunidad que uno conoce bien, con la cual se identifica y sobre la cual puede realizar predicciones plausibles.[27] En el mundo moderno, esto suele significar la nación de uno. Por ello, el romance político va a consistir, en un futuro próximo, en salmos de futuros *nacionales* en vez de acerca del futuro de la «humanidad». Cierto que, oficialmente, se supone que todos nosotros hemos «superado» el nacionalismo, que somos ciudadanos de la especie humana. Se supone que todos creemos, con los marxistas, que el nacionalismo no es más que «mistificación». Pero Cornelius Castoriadis da a esta pretensión el trato que se merece:

> Decir: «la prueba de que el nacionalismo era una simple mistificación, *y por lo tanto algo irreal*, está en el hecho de que se disolverá el día de la revolución mundial» no es sólo vender la piel del oso antes de cazarlo, sino decir: «usted, que ha vivido de 1900 a 1965 y hasta quién sabe cuándo, y usted, los millones que murieron en las dos guerras... todos ustedes, son *in*-existentes, siempre han sido in-existentes con respecto a la verdadera historia... La verdadera historia era la potencialidad invisible que *será*, y que, tras nuestra espalda, estaba preparando el final de sus ilusiones».[28]

Castoriadis y Unger están dispuestos a colaborar, en vez de a deconstruir, las ideas que ya significan algo para las personas actualmente vivas —sin no obstante «dar la última palabra al mundo histórico en que habitan».[29] Ésta es otra forma en la que ambos difieren de la escuela del resentimiento. Esta última escuela se interesa no por construir con lo que tenemos, sino por penetrar en la realidad

27. Considérese el nacionalismo que atraviesa la discusión de E.P. Thompson acerca de Perry Anderson en su obra *The poverty of theory* (New Left Books, Brighton, 1978), así como por la obra de Orwell, *The road to Wigan Pier*.
28. Castoriadis, *The imaginary institution of society*, pág. 149.
29. Véase Unger, *The critical legal studies movement*, pág. 119.

«reprimida» que está detrás de las apariencias «ideológicas». Los resentidos admiran en el marxismo precisamente aquello de lo que desconfían Unger y Castoriadis: la insistencia en alcanzar las «realidades subyacentes», en hacer primero la teoría y obtener luego las utopías políticas. Aunque los miembros de esta escuela aceptan en metateoría la concepción de Heidegger-Derrida —que la distinción apariencia-realidad es la «oposición binaria» arquetípica de la que deben huir— en su práctica teórica se mecen en ella.[30]

Castoriadis y Unger rehúyen esta tentación porque adoptan hacia la filosofía la actitud, antes citada, de Dewey. El «antinaturalismo» del libro de Unger viene a ser el denominador común mínimo de Hegel, Marx y Dewey: la tesis de que «los contextos formativos de la vida social... o los marcos procedimentales de solución de problemas y acomodación de intereses... no [son] más que política congelada: conflictos interrumpidos o contenidos» más el deseo «de privar a estos marcos o contextos de su aura de mayor necesidad o autoridad».[31] Este antinaturalismo encaja muy bien con la afirmación de Castoriadis de que «lo imaginario —como imaginario social y como la imaginación de la psique— es la condición lógica y ontológica de [lo real]».[32] Igual que en la psique individual, el carácter moral es «conflicto interrumpido o contenido», así es el carácter moral de una sociedad —es decir, sus instituciones.

Unger propone «la tesis de que todo en nuestras ideas acerca del mundo, incluidas nuestras concepciones de la contingencia, necesidad y posibilidad, es sensible a los cambios de nuestras creencias empíricas.[33] Esta tesis holista, quineana, constituye lo que denomina «el marco filosófico de una teoría social antinaturalista».[34] «Marco» es la palabra adecuada. No es tanto un «fundamento» para semejante teoría como una excusa para no tomar la filosofía tan en serio como la toman los marxistas o los resentidos. Esta tesis ayuda a aceptar la afirmación de Unger de que «todo es política» —que si la política puede crear una nueva forma de vida social, habrá suficiente tiempo después para que los teóricos expliquen cómo fue posible esta creación y por qué era buena. El holismo quineano ayuda a asegurar a los románticos de que los humanos somos dueños de la

30. Véase la (ahora ya muy amplia) literatura sobre cómo unir las metas «totalizadoras» del marxismo con las metas antitotalizadoras de la «postmodernidad»: por ejemplo, Martin Jay, *Marxism and totality* (University of California Press, Berkeley, 1984), págs. 510-537.
31. Unger, *Social theory*, pág. 145.
32. Castoriadis, *The imaginary institution of society*, pág. 336.
33. Unger, *Social theory*, pág. 180.
34. Ibíd., pág. 170, y compárese con pág. 223.

posibilidad tanto como de la realidad —pues la posibilidad es una función de un vocabulario descriptivo, y ese vocabulario está tan disponible como cualquier otra cosa para las formulaciones políticas.[35]

Esta última idea —el denominador común mínimo de Quine, Wittgenstein y Dewey— proporciona el soporte a la afirmación de Castoriadis de que lo que importa en un pensador social son los fragmentos para los cuales la argumentación es irrelevante:

> Lo que los mayores pensadores pueden haber dicho de verosímil y fecundo lo dijeron siempre *a pesar de* la forma en que lo concibieron real y pensable, y no por lo que pensaron o de conformidad con ello. Y, sin duda, es en este *a pesar de* donde se expresa su grandeza, tanto hoy como siempre.[36]

En otras palabras, si existe esperanza social está en la imaginación —en personas que describen un futuro en términos que no utilizó el pasado. «La *única* cosa que no se define en el imaginario de las necesidades humanas —afirma Castoriadis— es un número aproximado de calorías por día.»[37] Cualquier otra «constricción» es el producto fosilizado de algún acto de imaginación pasado —lo que Nietzsche llamó «verdad», a saber, «un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos... una suma de relaciones humanas que se han realzado, traspuesto y embellecido poética y retóricamente y que, tras un dilatado uso parecen firmes, canónicas y obligatorias para un pueblo».[38]

Determinadas constricciones pueden llegar a parecer tan firmes, canónicas y obligatorias para un pueblo que su sentido de sí mismo como comunidad no sobrevivirá a la eliminación de aquellas constricciones. Esto es lo que los liberales trágicos tememos que suceda en los Estados Unidos de la actualidad, y en términos más generales en las ricas democracias del Atlántico Norte. Las institucio-

35. He desarrollado esta idea sobre el romanticismo en el primer capítulo de mi obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (trad. española en ed. Paidós-Ibérica, Barcelona, 1991) por referencia a la radicalización por parte de Donald Davidson de la filosofía holística del lenguaje de Quine, y en especial a su tratamiento de la metáfora. Castoriadis afirma lo mismo cuando describe el *legein*, el uso de un vocabulario en vez de otro, como una «institución primordial», y afirma que «a este nivel la lógica de la identidad *no puede* dar cuenta de la institución, dado que la institución no es ni necesaria ni contingente, pues su aparición no está determinada pero es aquello sobre cuya base y sólo por medio de lo cual existe algo determinado» (*The imaginary institution of society*, pág. 258).
36. Castoriadis, *The imaginary institution of society*, pág. 200.
37. Ibíd., pág.265.
38. Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en *The Viking Portable Nietzsche*, ed. y trad. de W. Kaufmann (Viking Press, N.York, 1954).

nes que impulsaron nuestro pasado (por ejemplo, la propiedad privada hereditaria) pueden estrangular nuestro futuro —estrangulando primero, como es habitual, a los pobres y los débiles. Las instituciones que constituyen nuestra única protección contra los demagogos cuasi-fascistas también pueden ser las constricciones que nos impiden renunciar a nuestra insolente codicia. La única forma de combatir a los Pat Robertsons o a la Tendencia Militante puede ser cooperar con los George Bushes y los Kenneth Bakers. La única forma de elegir a un Presidente demócrata o a un Primer ministro laborista puede ser prometer empleos para los sindicatos corruptos. Quizás la política del Atlántico Norte se ha congelado hasta tal punto que el resultado de romper el hielo sería algo aún peor de lo que ahora tenemos. Ése es, al menos, el espectro que asusta a los liberales del Atlántico Norte.

Los liberales trágicos constatamos amargamente que en la década de 1880 también nosotros pudimos haber percibido perspectivas ilimitables. Pudimos haber sido el joven John Dewey más que el viejo Henry Adams. Pudimos haber leído a Carlyle sin desánimo, a Whitman sin risitas, y a Edward Bellamy con una salvaje conjetura. En la actualidad, a pesar de nuestros miedos, aún insistimos que fue afortunado para los Estados Unidos —y no sólo para sus poetas y profesores, sino también para sus mineros y agricultores— el que nuestros antecesores, los *leyesen* de ese modo, pues en los cien años transcurridos las cosas han sucedido realmente de forma *bastante* más justa, decente e igual. Las personas que leyeron aquellos libros tuvieron mucho que hacer para *hacerlas* de ese modo. Un siglo después de la muerte de Whitman, puede parecer que, como dijo Orwell, «las perspectivas democráticas han terminado en la alambrada».[39] Pero es mucho el suelo cubierto antes de que comenzase a agotarse nuestro siglo y nuestra esperanza. Quizás los brasileños (o los tanzanos, o *alguien*) consigan sortear aquella alambrada —a pesar de lo que pueden hacer las superpotencias para impedirlo.

El libro de Unger ofrece una conjetura salvaje, un conjunto de sugerencias concretas para experimentos sociales arriesgados, y una polémica contra quienes piensan que el mundo ha envejecido demasiado para ser salvado por semejante acción de riesgo. No ofrece una teoría sobre la sociedad, la modernidad o el capitalismo tardío o sobre la dinámica subyacente de algo. Así, si Unger va a tener un auditorio no va a ser el de las democracias ricas del Atlántico

39. Orwell, «Inside the whale», en *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*, vol. I, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1968, pág.500.

Norte. Aquí los intelectuales pueden seguir hallándole «ridículo» porque no satisface lo que hemos llegado a considerar expectativas legítimas. Su auditorio natural puede estar en el Tercer mundo, donde algún día su libro puede hacer posible un nuevo romance nacional. Quizás algún día ayudará a los ciudadanos cultos (es decir, a los pequeño-burgueses) a percibir perspectivas donde antes sólo veían peligros —ver un futuro nacional hasta entonces no soñado, en vez de ver a su país condenado a jugar el papel que le ha asignado algún teórico extranjero.

Una de las formas más útiles de pensar semejante posibilidad es la analogía de Castoriadis entre la psique individual y el todo social:

> Llega una época en la que el sujeto, no por haber descubierto la escena primaria o detectado la envidia del pene en su abuela, sino por su lucha en la vida real y a resultas de la repetición, desvela el significado central de su neurosis y finalmente la contempla en su contingencia, su miseria y su *insignificancia*. Del mismo modo, para las personas que viven en la actualidad, la cuestión no es comprender cómo se realizó la transición de los clanes del Neolítico a las ciudades notablemente divididas de Acadia. Es comprender —y esto significa, obviamente aquí más que en cualquier otro lugar, actuar— la contingencia, la miseria e insignificancia de este «significante» de las sociedades históricas, la división en amos y esclavos, en dominadores y dominados.[40]

Desde la perspectiva de Castoriadis, los esfuerzos de los filósofos alemanes del siglo XIX (y de sus desagradecidos herederos, la actual escuela del resentimiento) parecen intentos por descubrir la escena primaria o por desenmascarar la envidia del pene de la abuela (y, más recientemente, la envidia del útero del abuelo). Se plantean las mismas dudas incluso acerca de la teoría social relativamente no filosófica, la teoría social que ignora las diferencias locales (y, en particular, nacionales) en favor de las «dinámicas subyacentes». A partir de la analogía de Castoriadis resulta difícil creer que el paciente estudio del hombre o de la sociedad o del capitalismo, nos diga si la división entre dominadores y dominados es «natural» o «artificial», o cuáles de las sociedades actuales —si acaso alguna— están «maduras» para la eliminación de esta división, o qué «factores» determinarán si ha de realizarse o no esta posibilidad. Semejante discusión parece tan alejada del proyecto de imaginar un nuevo futuro nacional como los modelos hidráulicos del flujo libidinal

40. Castoriadis, *The imaginary institution of society*, pág.155.

de lo que realmente sucede en el sofá. Estos modelos pueden ayudar al analista a realizar una observación diagnóstica incisiva, pero carecen de utilidad para predecir el incidente salvajemente idiosincrásico e impredictible de la «lucha por la vida real», que súbitamente permite que la observación interminablemente reiterada signifique algo para el paciente. Ni tampoco son de utilidad para predecir el curso del análisis a partir de ese momento.

Tanto el eslogan de Unger «todo es política» como la analogía de Castoriadis nos ayudan a percibir por qué en cuanto una teoría social rechaza ser romántica es inevitablemente retrospectiva y por lo tanto sesgada hacia el conservadurismo. Como dijo Hegel, típicamente nos cuenta sobre el surgimiento de una forma de vida ya envejecida —sobre posibilidades que en el momento actual están sustancialmente agotadas. Nos cuenta sobre la estructura de lo que, con suerte, nuestros descendientes considerarán nuestra neurosis, sin decirnos mucho sobre lo que éstos considerarán «normal». Hace abstracción de la historia nacional, que es como hacer abstracción de la familia particular en la que creció un determinado paciente. Tiende a descartar como «irracionales» cualesquiera factores puramente locales que desmientan sus generalizaciones y predicciones. Esto es tan poco útil como decir a un paciente que su resistencia al analista es «irracional».

Los teóricos sociales liberales se resisten a la sugerencia de Unger y de Castoriadis de que su liberación del dominio —si se produce y cuando se produzca— vendrá no en la forma de un «desarrollo» racional, sino mediante algo imprevisible o apasionado. La mayoría de las sorpresas políticas del siglo XX han sido, como correctamente señalan los liberales, desagradables. Después de todo, el romanticismo fue común a Mussolini, Hitler, Lenin y Mao —a todos los líderes que llamaron a la nación a sacudirse de su pasado en su acto de apasionada autocreación y cuya terapia resultó ser peor que la enfermedad— así como a Schiller, Shelley, Fichte y Whitman. Por eso, para nosotros los liberales resulta tentador decir que el eslogan «todo está en la política» es demasiado peligroso, insistiendo en el papel de la «razón» frente a la «pasión».

El problema al que nos enfrentamos al aplicar esta insistencia es que «suele significar operar según las reglas de algún juego de lenguaje conocido, alguna forma conocida de describir la situación actual». Nosotros los liberales tenemos que admitir la fuerza de la idea de Dewey, de Unger y de Castoriadis, de que semejantes juegos de lenguaje conocidos no son, en sí, nada más que «política congelada», que sirven para legitimar y hacer parecer inevitables precisa-

mente las formas de vida social (por ejemplo, los ciclos de reforma y reacción) de las que desesperadamente esperamos liberarnos. Así, tenemos que hallar un significado para la «razón». Este esfuerzo por reinterpretar la racionalidad es nuclear en la obra de Habermas y culmina en su distinción entre «razón centrada en el sujeto» y «razón comunicativa», aproximadamente la distinción entre racionalidad como apelación a las convenciones de un juego de lenguaje que se juega actualmente y la apelación al consenso democrático, a los «procedimientos de argumentación» en vez de a los «primeros principios».[41]

Pero la idea de «procedimientos de argumentación» para cambiar nuestra descripción de lo que estamos haciendo, por ejemplo para cambiar nuestro vocabulario político, del de Mill al de Marx, o de Althusser al de Unger, no parece aplicable a la forma en que el paciente aprehende la contingencia, pobreza e insignificancia de los significadores centrales de su neurosis. Decir que el objetivo del cambio social debería ser una sociedad en la que estos procedimientos son todo lo que necesitamos —en la que ya no son necesarios cortes con el pasado apasionados, romáticos, y sólo argumentables retrospectivamente— es como decir que el objetivo del psicoanálisis debería ser el «funcionamiento normal». Por supuesto que debería serlo, pero eso no convierte al psicoanálisis en un procedimiento más racional, menos de ensayo y error. Por supuesto que deberíamos aspirar a una sociedad semejante, pero eso no significa que el único tipo de cambio social que deberíamos conseguir es del tipo del que podemos ofrecer buenos argumentos. Unger no tiene mejor idea de sus lectores de si funcionará su fondo de capital rotativo —como tampoco Madison la tenía de si funcionaría la separación de poderes, o el analista de si una determinada observación dinamizará a un determinado paciente. El único «argumento» que pueden ofrecer estas personas para semejantes experimentos es el «probémoslo»; nada *más* parece funcionar».

Éste fue también, sin duda, el «argumento» de Hitler y de Mao. Pero no deberíamos utilizar este parecido entre Unger y Mao para

41. En la pág. 314 de *El discurso filosófico de la modernidad* (ed. inglesa), Habermas afirma que «la razón centrada en el sujeto halla sus criterios en normas de verdad y éxito que rigen las relaciones de sujetos que conocen y actúan finalistamente en el mundo de posibles objetos o situaciones. Por el contrario, tan pronto como concebimos el conocimiento como algo mediatizado comunicativamente, la racionalidad se valora en términos de la capacidad de los participantes responsables en las interacciones por orientarse a sí mismos en relación a pretensiones de validez orientadas al reconocimiento intersubjetivo. La razón comunicativa halla sus criterios en los procedimientos de argumentación en favor de pretensiones directa o indirectamente a la verdad proposicional, la rectitud normativa, la veracidad subjetiva y la armonia estética».

hacer parecer malo a Unger y bueno a Mao. Más bien deberíamos constatar que la noción de «procedimientos de argumentación» no es relevante a la situación en la que nada conocido funciona y en la que las personas están buscando desesperadamente algo (en el sofá, en las barricadas) por desconocido que sea, que pueda funcionar. Lo que sigue siendo relevante es, más o menos, la libertad de expresión. El hecho de que un determinado romántico, al llegar al poder, permita semejante libertad (de prensa, universidades, reuniones públicas, opciones electorales), es, aunque no un índice infalible, el mejor índice que tenemos de si es probable o no que vaya a hacer algún bien a su país. En mi opinión, el valor en efectivo de las nociones filosóficas de «razón comunicativa» e «intersubjetividad» de Habermas está en las libertades políticas conocidas configuradas por las democracias ricas del Atlántico Norte durante los dos últimos siglos. Estas nociones no son «fundamentos» ni «defensas» de las instituciones libres de aquellos países; *son* aquellas instituciones, pintadas en el tradicional «gris sobre gris» del filósofo. No conocimos la importancia de aquellas instituciones como contrapeso a la imaginación romántica meditando en la naturaleza de la razón, el hombre o la sociedad; lo conocimos de la forma más dura, observando qué sucedía cuando se dejaban de lado aquellas instituciones.

En términos más generales, dudo que cualquier reformulación filosófica de la noción de «racionalidad», o de cualquier noción similar, vaya a ayudarnos a distinguir a los Sades de los Whitmans, a los Heideggers de los Castoriadis,[42] o a los Hitlers de las Rosas Luxemburgo. En este contexto, «todo está en la política» significa que lo que la historia política no puede enseñar, tampoco puede

42. Habermas describe a Castoriadis como «la síntesis del último Heidegger y el primer Fichte en formato marxista» (ibíd., págs. 329-330). La descripción es lo suficientemente exacta tal como suena. También valdría para Unger, en tanto en cuanto él, como Castoriadis, puede hacer buen uso de la idea del último Heidegger de «revelación del mundo». Si Habermas criticase a Unger lo haría, imagino, de la misma forma que critica a Castoriadis, y diría que también Unger «asimila la praxis intramundana a una revelación del mundo prelingüística hipostasiada en una historia del Ser» (ibíd., pág. 332).

Una respuesta completa a las críticas de Habermas a Castoriadis exigiría un artículo separado. Aquí sólo puedo indicar que Castoriadis no *asimila* ambos más que el psicoanalista asimila la «lucha día a día del paciente en su vida real» con las fantasías inconscientes que dictan las términos en los que el paciente describe esa lucha. Una cosa es decir que el lenguaje que utilizamos actualmente para describir nuestra situación individual o social es un producto imaginario, y otra decir que el reconocer este hecho es incompatible con tomarse en serio este lenguaje. No es cierto que este reconocimiento «prejuzgue la validez de la expresión lingüística en general» (ibíd., pág. 331), ni que en opinión de Castoriadis «la praxis social desaparezca en el tumulto de la institucionalización de mundos cada vez nuevos a partir de la dimensión imaginaria» (ibíd., pág. 330).

enseñarlo la filosofía. La idea de que el teorizar, o la reflexión filosófica, nos ayudará a distinguir a los románticos buenos y malos forma parte de la idea más amplia de que la filosofía puede anticiparse a la historia detectando movimientos intelectuales «objetivamente progresivos» u «objetivamente reaccionarios». Esto es tan malo como la idea de Platón (recientemente resucitada por Allan Bloom[43]) de que los filósofos pueden distinguir los tipos de música «moralmente sanos» de los «moralmente debilitantes». No podemos esperar evitar arriesgados experimentos sociales al discernir la presencia o ausencia de armónicos dudosos (por ejemplo, «ideología burguesa», «autoritarismo», «irracionalismo», «filosofía de la subjetividad») en el discurso de quienes defienden estos experimentos. Para concluir con una nota concreta, voy a examinar un experimento semejante. Supongamos que un día, en algún lugar, el gobierno recién elegido de un gran país industrializado decretase que todo el mundo recibiría los mismos ingresos, independientemente de su ocupación o incapacidad. Simultáneamente, instituyó enormes aumentos en el impuesto de sucesiones y congeló las grandes transferencias bancarias. Supongamos que, tras la agitación inicial, funciona: es decir, supongamos que la economía no se colapsa, que la gente aún siente orgullo de su trabajo (como barrenderos, pilotos, médicos, cortadores de caña, ministros o lo que sea), etc. Supongamos que a la siguiente generación de ese país se la educase en la convicción de que, trabajasen para lo que trabajasen, no tenía sentido trabajar para hacerse rico. Pero la gente trabajaba de todos modos (entre otras cosas, para la gloria nacional). Ese país se convertiría en un irresistible ejemplo para muchos otros, «capitalistas», «marxistas» e intermedios. Los electores de aquellos países no perderían el tiempo en preguntarse qué «factores» había hecho posible el éxito de aquel experimento. Los teóricos sociales no se tomarían mucho tiempo en explicar cómo había sucedido algo que habían tachado de utópico, ni en ubicar este nuevo tipo de sociedad bajo categorías conocidas. Toda la atención se centraría en los detalles reales de cómo funcionaban las cosas en aquella nación pionera. Antes o después el mundo cambiaría.

Castoriadis, al igual que Edward Bellamy hace un siglo, defiende un experimento semejante, pero prudentemente rechaza ofrecer argumento alguno en su favor:

43. Allan Bloom, *The closing of the American mind* (Simon and Schuster, Nueva York, 1987), pág. 68.

> Si... durante veinticinco años he mantenido que una sociedad autónoma debería adoptar inmediatamente, en el ámbito de la «compensación», una absoluta igualdad de salarios, sueldos, ingresos, etc., esto no deriva ni de una idea sobre una «identidad/igualdad» de los hombres, natural o de otro tipo, ni del razonamiento teórico... es una cuestión de las significaciones imaginarias que religan a una sociedad y de la *paideia* de los individuos.[44]

El éxito de semejante experimento sería análogo al del paciente que mejora a resultas de ver «en su vida real y a resultas de la repetición», la «contingencia, pobreza e insignificancia» del «significante central de su neurosis». Los franceses habían oído diagnósticos incisivos muchas veces, pero una mañana de 1789 se despertaron conscientes de la contingencia, pobreza e insignificancia de los tres estados, de los lirios de los Borbones y de la Iglesia Católica —de las significaciones imaginarias que habían religado su vida social y que habían sido esenciales para el significado de «Francia». Al principio, las cosas no fueron muy bien en Francia, pero eventualmente el mundo cambió a mejor. Las neurosis nacionales europeas empezaron a tener diferentes tipos de significantes nucleares.

Una gran parte de la irrelevancia de la guerra fría para el Tercer mundo, y de la referencia al «capitalismo» y al «socialismo», es que los obstáculos a la nivelación de ingresos y a una *paideia* que *no* esté centrada en torno al logro de la riqueza, son bastante similares en los Estados Unidos y en Rusia.[45] En términos más amplios, las significaciones imaginarias que religan la sociedad son bastante parecidas en ambos lugares. Ningún cambio individual pudo hacer más por denunciar la contingencia, pobreza e insignificancia de algunos de los significantes centrales de las neurosis nacionales de ambas superpotencias que el éxito de un tercer país en nivelar las rentas. Decir, como he venido diciendo aquí, que si hay esperanza está en la imaginación del Tercer mundo, es decir que lo mejor que podemos esperar aquí en Alejandría es que alguien allí haga algo para desga-

44. Castoriadis, *Crossroads in the Labyrinth*, trad. de K. Soper y M. Ryle (MIT Press, Cambridge, Mass., 1984), pág. 329. La nivelación de ingresos fue nuclear en la imaginación de la llamada vieja izquierda del Atlántico Norte. Ningún pasaje de *Granja de animales* hizo más por crear ex comunistas que uno sobre cómo los cerdos conseguían llevarse toda la leche y las manzanas. Pero es el tipo de opción que la izquierda más actual, teórica y resentida rara vez examina.

45. Éste es el núcleo de verdad de toda la gratuita y resentida referencia heideggeriana a que Rusia y Norteamérica son «metafísicamente lo mismo», y a toda la gratuita y resentida analogía entre el Gulag y los «archipiélagos carcelarios» de las democracias. Véase la discusión que hace Foucault de esta última analogía en *Power/Knowledge: selected interviews and other writings*, ed. Colin Gordon (The Harvester Press, Brighton, 1980), pág. 134.

rrar el sistema actual de significaciones imaginarias en el que se dirige la política en (y entre) el primero y el segundo mundo. No tiene que ser nivelación de rentas, pero tiene que ser algo *como* eso —algo tan ridículamente romántico como para dejar de ser examinado por nosotros los alejandrinos. Sólo puede ser de utilidad un acontecimiento real, el éxito actual de algún movimiento político realizado en algún país real. Ningún esperanzado libro de Unger o Habermas, como ningun libro de desenmascaramiento más desesperado del último resentido, va a dar con el truco. Sin embargo, Unger tiene una ventaja sobre el resto de nosotros. Su ventaja no es que tenga una «teoría más potente», sino simplemente que es consciente de la «ejemplar inestabilidad del Tercer mundo» [46] de una manera que no lo somos nosotros. Sus escritos teóricos están penetrados de un romanticismo para el que nosotros los alejandrinos no tenemos ya fuerzas. Su libro tiene más probabilidades que la mayoría de vincularse, en la historia del libro, a un semejante acontecimiento transformador del mundo.

46. Véase Unger, *Social theory*, pág. 64.

IDENTIDAD MORAL Y AUTONOMÍA PRIVADA: EL CASO DE FOUCAULT

Vincent Descombes ha señalado que los intentos por apropiarse la obra de Foucault han tenido por resultado un Foucault norteamericano y un Foucault francés. El Foucault norteamericano —afirma— «intentaba resumir la autonomía en términos puramente humanos», sin la noción kantiana de una ley universal. Este Foucault puede interpretarse, según he argumentado, como una versión actualizada de John Dewey.[1] Al igual que Dewey, este Foucault nos dice que las democracias liberales podrían funcionar mejor si dejasen de intentar ofrecer autojustificaciones universalistas, si dejasen de apelar a nociones como «racionalidad» y «naturaleza humana» y en su lugar se considerasen a sí mismas simplemente como experimentos sociales prometedores.

Sin embargo, como dice Descombes, el Foucault norteamericano es Foucault despojado de la mayor parte del nietzscheanismo. El Foucault francés es el *realmente* nietzscheano. Para este Foucault, afirma Descombes, el proyecto de autonomía nos exige albergar «pensamientos inhumanos», «despreocuparse de compartir creencias con nuestros conciudadanos».[2] En la medida en que el Foucault francés tenga alguna política, se trata de una política más anarquista que liberal.

Creo que el contraste que establece Descombes capta una tensión real entre dos de los entremezclados y complejos motivos de Foucault. Esta tensión es característica del intelectual romántico que también es ciudadano de una sociedad democrática. Semejante intelectual encuentra su identidad moral —su sentido de las relaciones con la mayoría de los restantes seres humanos— en las instituciones democráticas en las que vive. Pero no piensa que su identidad *moral* agote su descripción de sí mismo. Pues, en realidad, no

1. He ofrecido semejante lectura de Foucault en mi obra *Consequences of pragmatism* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982), en las págs. 203-208.
2. Vincent Descombes, revisión de *Foucault: A critical reader*, ed. David Hoy (Blackwell, Oxford, 1986), en *London Review of books*, 5 de marzo de 1987, pág. 3.

piensa que su conducta hacia los demás seres humanos sea lo más importante de sí mismo. Lo *más* importante es su *rapport à soi*, su búsqueda privada de autonomía, su negativa a ser exhaustivamente describible en palabras que se apliquen a otra persona distinta de sí mismo. Es la búsqueda que se resume en la exclamación de Blake: «tengo que crear mi propio sistema, o estar esclavizado por el de otro hombre».

Blake y Baudelaire comparten con Nietzsche y Heidegger la necesidad de tener un sí mismo que es autónomo, en el sentido de estar inventado por uno mismo. Para inventar el propio sí mismo hay que pensar realmente, en palabras de Descombes, «pensamientos inhumanos» —en el sentido de que uno ha de albergar pensamientos que no ha tenido aún ningún ser humano, y escribir libros distintos a todos los que se han escrito. Uno tiene que cortar así los vínculos que ligan su propio vocabulario con los vocabularios utilizados por sus congéneres.

Pero el cortar esos vínculos no significa necesariamente cortar los lazos sociales que, para los fines de la acción pública, le unen a uno a sus conciudadanos. Ni significa necesariamente dejar de utilizar de buena fe, para fines públicos, el vocabulario político que utiliza la gran masa de nuestros conciudadanos. Igual que el caballero de la fe de Kierkegaard parece un administrativo de banca, y en público actúa como tal, el intelectual romántico puede ser, para fines públicos, el liberal burgués común. Sólo cuando un intelectual romántico empieza a desear que su sí mismo privado sirva de modelo a otros seres humanos su política tiende a devenir antiliberal. Cuando empieza a pensar que los demás seres humanos tienen una obligación moral de alcanzar la misma autonomía interior que ha alcanzado él mismo, entonces empieza a pensar sobre los cambios políticos y sociales que les ayudarán a conseguirlo. Entonces puede empezar a pensar que tiene la obligación moral de producir estos cambios, tanto si sus conciudadanos los quieren como si no.

Durante mucho tiempo Foucault fue lo que podría denominarse un «caballero de la autonomía». Deseó inventar su propio sí mismo tanto como Nietzsche. Pero, al contrario que Nietzsche, no instó a nadie a sumarse a este esfuerzo. No pensó que los seres humanos *en general* tuviesen la obligación moral de ser inventores de sí mismos baudelaireanos o nietzscheanos. No concibió una política que les ayudase, u obligase, a volverse más autónomos. Como un buen liberal, estaba expuesto a dejarles ser por sí solos tan inventores de sí mismos o tan banales como gustasen. En una entrevista dijo: «la búsqueda de una forma de moralidad aceptable para todos en el

sentido de que todos tuviesen que someterse a ella me parece catastrófica».[3] La mayor parte del tiempo su única política fue el intento liberal normal de aliviar el sufrimiento innecesario.

Sin embargo, sólo la mayor parte del tiempo. Otras veces, Foucault asoció su identidad moral y su identidad ética —su sentido de responsabilidad hacia los demás y su *rapport à soi*. En estas ocasiones, al igual que Nietzsche, proyectó su propia búsqueda de autonomía al espacio público. Tanto en su caso como en el de Nietzsche, los resultados fueron malos. Éstas fueron las ocasiones en que Foucault escribió pasajes que inquietaron a sus admiradores norteamericanos; por ejemplo, el siguiente: «creo que imaginar otro sistema es ampliar nuestra participación en el sistema actual».[4] Éste es el tipo de pasaje sobre el cual Michael Walzer afirma que «la poderosa evocación del sistema disciplinar da paso a una política antidisciplinar mayormente retórica y a título de pose».[5] Sin embargo, son estos pasajes «anarquistas» los que más parecen complacer a muchos de sus admiradores franceses.

Nosotros los liberales de los Estados Unidos deseamos que Foucault hubiese conseguido, sólo una vez, aquello a lo que —según dice correctamente Walzer— siempre se resistió: «alguna evaluación positiva del Estado liberal». Lo mismo sucede con nuestros colegas canadienses y alemanes. Habermas reitera la queja de Charles Taylor acerca de la «sorprendente unilateralidad» de Foucault[6] cuando afirma que la historia de las formaciones de poder de Foucault que conformaron la subjetividad moderna «descarta todos los aspectos bajo los cuales la hedonización e interiorización de naturaleza subjetiva también supusieron un aumento de libertad y expresión».[7] A partir de la exposición que hace Foucault de los cambios de las instituciones sociales europeas durante los tres últimos siglos nunca se adivinaría que durante este período el sufrimiento disminuyó de forma considerable, y que las oportunidades de la gente de elegir su estilo de vida aumentaron de forma considerable.

3. *Les Nouvelles*, 28 de junio de 1984, pág. 37. Citado por Dreyfus y Rabinow en su «What is maturity?», en *Foucault: A critical reader*, ed. Hoy.

4. Esta cita procede de una entrevista de 1971 aparecida en *Actuel*. Aparece en la pág. 230 de la traducción inglesa de esa entrevista en la obra *Language, counter-memory, practise: selected essays and interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Cornell Univ. Press, Ithaca, N.Y., 1977).

5. *Foucault: A critical reader*, ed. Hoy, pág. 65.

6. Ibíd., pág. 81.

7. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. inglesa de Frederick Lawrence (MIT Press, Cambridge, Mass., 1987), pág. 292.

De este modo Walzer, Taylor, Habermas y yo tenemos una reacción similarmente encontrada hacia Foucault. Por una parte, hay admiración y gratitud. Foucault subrayó un nuevo conjunto de peligros para las sociedades democráticas; sirvió bien a esas sociedades advirtiéndoles sobre tendencias y patrones que habían de vigilar. Como dice correctamente Taylor, y en ello coincidiría Habermas, Foucault «ofreció a la Escuela de Frankfurt una exposición de la vinculación interna entre la dominación de la naturaleza y la dominación del hombre más detallada y convincente de la que formuló la propia Escuela de Frankfurt».[8] Por otra parte, nosotros los reformistas liberales pensamos que la obra de Foucault está dominada por una lastrante ambigüedad entre «poder» como término peyorativo y como término neutral y descriptivo. En el primer sentido, citando de nuevo a Taylor, «"poder" pertenece a un campo semántico del que no pueden excluirse "verdad" y "libertad"». En el segundo sentido, el término tiene la vacuidad que el peor Nietzsche le dio en la expresión *Wille zur Macht*. En este sentido amplio y vago, cualquier estudio de cualquier cosa (de relaciones químicas o matemáticas, del juego del ajedrez, de las instituciones sociales) será un estudio de «estrategias de poder», así como un estudio de «la explotación de posibilidades estructurales». Ambas expresiones son resonantes sólo porque están vacías.

Cuando un pensador de primera fila queda preso de la ambigüedad entre un sentido peyorativo y otro vacío de un término crucial, tenemos motivos para sospechar que está intentando hacer ambas cosas a la vez. Foucault estaba intentando servir a la libertad humana, pero también estaba intentando, en el interés de su autonomía personal, ser un extraño a la humanidad y a la historia, sin rostro, desarraigado y sin hogar. Como ciudadano estaba intentando alcanzar las mismas consecuencias políticas que hubiese deseado alcanzar un buen burgués humanitario. Como filósofo que intentaba inventarse a sí mismo, citando de nuevo a Taylor, «dejó de lado toda la tradición de la interioridad agustiniana».[9] Esta tradición afirma que la *más íntima* identidad de uno es aquella que nos une a nuestros congéneres, que existe algo común a todos los hombres y que entrar en contacto con este elemento común es entrar en contacto con el verdadero sí mismo de uno. Foucault, según mi interpretación, quiso hacer el bien a sus congéneres conservando al mismo tiempo una identidad que no tenía nada que ver con ellos. Deseó ayudar a la

8. *Foucault: A critical reader*, ed. Hoy, pág. 77.
9. Ibíd., pág. 99.

gente sin tomar el vocabulario de ésta como el vocabulario en que él se habló a sí mismo. Deseaba ayudar a la gente inventando al mismo tiempo un sí mismo que no tenía mucho que ver (o mejor dicho lo menos posible) con el de los demás.

En mi opinión éste es un proyecto factible, aunque difícil: *poder* hacer las dos cosas que estaba intentando hacer Foucault, *poder* ser «un caballero de la autonomía». Pero yo hubiese deseado que Foucault hubiese estado más dispuesto a *separar* sus dos papeles —más dispuesto a separar su identidad moral como ciudadano de su búsqueda de la autonomía. Entonces podría haberse resistido más a la tentación a la que sucumbieron tanto Nietzsche como Heidegger —la tentación a encontrar una contrapartida pública y política a esta búsqueda última y privada. Creo que ésta fue la tentación que le llevó a su cuasi-anarquismo, a su negativa a ser «cómplice» con el «poder», aun cuando el término «poder» se extienda tanto que pierda toda fuerza de contraste y se vuelva vacío. Ese anarquismo me parece resultado de un erróneo intento por concebir a una sociedad tan libre de su pasado histórico como las esperanzas intelectuales románticas esperan liberarse de su pasado privado.

Me parece que la meta de autosuperación y autoinvención del intelectual romántico constituye un buen modelo (uno entre muchos otros buenos modelos) para un ser humano individual, pero muy mal modelo para una sociedad. No deberíamos intentar hallar una contrapartida al deseo de autonomía. El intentar hacerlo conduce a fantasías del tipo de Hitler y Mao de «crear un nuevo género de ser humano». Las sociedades no son cuasi-personas, sino (en el mejor de los casos, el proyecto liberal y socialdemócrata) compromisos entre personas. El objeto de una sociedad liberal no es inventar o crear nada, sino simplemente hacer lo más fácil posible que la gente alcance sus fines privados enormemente diferentes sin dañarse unos a otros. El elaborar los detalles de los compromisos continuamente cambiantes que configuran el discurso político de una sociedad así exige un vocabulario moral banal —un vocabulario que no es más relevante a la autoimagen privada de un individuo que a la de otro. En una sociedad liberal, no se *supone* que nuestros tratos con los conciudadanos son románticos o inventivos; se supone que tienen la rutinaria inteligibilidad del mercado o de los tribunales.

Los compromisos discutibles en público exigen el discurso en un vocabulario común, y se necesita semejante vocabulario para describir la identidad *moral* que una sociedad liberal pide a sus ciudadanos. Se pide a éstos que tengan esta identidad moral para fines públicos, y que la tengan independientemente de cualesquiera otras

identidades privadas que puedan tener. Sólo si uno se niega a dividir el ámbito público del privado soñará en una sociedad que ha «ido más allá de la mera socialdemocracia», o soñará con la «revolución total». Sólo entonces empezará a parecer atractivo el anarquismo. Sólo entonces se sentirá uno tentado a utilizar términos peyorativos como «el discurso del poder» para describir los resultados de *cualquier* compromiso social, *cualquier* acto de equilibrio político.

El intento de quebrantar la distinción entre la esfera privada y pública es característico de una dilatada tradición de la filosofía social. Ésta es la tradición que, con Platón, considera a la sociedad como un hombre a lo grande. La mayoría de los filósofos de esta tradición intentan aislar algún núcleo central, ahistórico y no contingente (por ejemplo, «razón» o «una motivación específicamente moral») en nuestro interior, y a utilizar la presencia de este elemento en nosotros como justificación de determinados ordenamientos políticos, de determinadas instituciones sociales. Foucault invierte semejante intento, pues considera la subjetividad humana como un producto contingente de fuerzas en existencia contingente, y no cree que exista semejante núcleo no contingente ahistórico. Por eso llega a la conclusión, al menos en sus momentos anarquistas, de que toda institución social es igualmente injustificable, de que todas ellas están en pie de igualdad. Todas ellas ejercen un «poder normalizador». Desde el fracaso del intento platónico por hallar algo en nuestro seno que nos permita responder a Trasímaco, llega casi a concluir que no existe diferencia interesante alguna entre Pericles y Critias.

Me parece que deberíamos desechar el supuesto que comparten Platón y Foucault. Éste es el supuesto de que, a menos que exista alguna vinculación interesante entre lo que más importa a un individuo y sus supuestas obligaciones morales para con sus congéneres, carece de semejantes obligaciones. Si abandonamos este supuesto, podemos decir que los intelectuales románticos, los místicos religiosos, los fetichistas sexuales y otras personas cuyo sí mismo privado no tiene mucho que ver con su sí mismo público se encuentran bajo las mismas obligaciones morales que el resto de nosotros. No puede aducirse ninguna razón filosófica profunda para explicar el hecho de que se encuentran bajo semejantes obligaciones, con lo que nunca puede responderse a Trasímaco a satisfacción de Platón. Pero la incapacidad de responder a Trasímaco no tiene consecuencias políticas como las que en ocasiones tendieron a sacar Nietzsche y Foucault. Un sentido de la subjetividad humana como un haz descentrado de contingencias, el tipo de subjetividad que compartieron

Foucault y Dewey con Nietzsche, es compatible con *cualquier* tipo de política, *incluida* la política liberal.

La proyección de Foucault del deseo de autonomía privada al ámbito político me parece lo contrario de la insistencia de mi colega liberal, Habermas, en ideas como «racionalidad» y «el verdadero sí mismo». Habermas desearía fundamentar la obligación moral, por lo tanto las instituciones sociales, en algo humano en sentido universal. Por el contrario, el antiplatonismo radical y nietzscheano de Foucault le lleva a inferir de la falta de algo que pueda servir de semejante fundamento la ausencia de necesidad de instituciones sociales. Yo preferiría escindir la diferencia entre Foucault y sus críticos liberales diciendo que Nietzsche y Foucault tienen razón contra Platón, pero que este antiplatonismo no hace nada por mostrar que hay algo malo en las sociedades liberales. En términos más generales, nada hace por mostrar que exista algo de malo en cualesquiera redes de poder necesarias para configurar a las personas como individuos dotados de un sentido de responsabilidad moral.

Al contrario que Habermas, no creo que Foucault necesite responder a las acusaciones de «relativismo». No tiene que responder a preguntas socráticas como «¿por qué hemos de resistir a la dominación?»[10] Si uno está dispuesto, como lo estaban Dewey y Foucault, a abandonar la esperanza de universalismo, entonces también se puede abandonar el temor al relativismo. Concuerdo con Ian Hacking en que «no pasará mucho tiempo antes de que el solemne clamor de los intelectuales que hablan de Foucault [preguntando "¿dónde te encuentras?"] resulte tan ridículo como el aullido de la chusma de Edimburgo [cerca de Hume, preguntando "¿te has retractado de tu ateísmo?"]».[11] Creo que Foucault hubiese respondido a las preguntas «¿dónde te encuentras? y ¿cuáles son tus valores?» de este modo: «me encuentro contigo como conciudadano, pero como filósofo voy por mi cuenta, siguiendo proyectos de autoinvención que no son de vuestro interés. No voy a ofrecer razones filosóficas para estar de vuestro lado en los asuntos públicos, pues mi proyecto filosófico es un proyecto privado que no proporciona ni motivo ni justificación de mis acciones políticas».

Semejante respuesta sonaría menos chocante si se sustituyese «filósofo» por «poeta». Pues, en oposición a los poetas, tradicionalmente se ha supuesto que los filósofos ofrecen una «base» de nues-

10. Véase Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 284, donde cita el planteamiento de este interrogante por Nancy Fraser.

11. *Foucault: A critical reader*, ed. Hoy, pág. 238.

tras obligaciones morales para con los demás. Se supone que tienen lo que Fraser denomina «una perspectiva normativa suficiente».[12] Al contrario que los poetas, se supone que los filósofos son «racionales», y se supone que la racionalidad consiste en ser capaz de mostrar la «validez universal» de la propia posición. Foucault, al igual que Nietzsche, fue un filósofo que reclamó los privilegios de un poeta. Uno de estos privilegios es replicar «¿qué tiene que ver *conmigo* la validez universal?» Creo que los filósofos tienen tanto derecho a este privilegio como los poetas, y considero suficiente esta réplica.

No obstante, creo que es importante señalar que se puede formular esa pregunta retórica sin pasar a preguntar a continuación, como hizo Nietzsche, «¿qué tiene que ver conmigo el sufrimiento de mis congéneres?»; pues se puede ser humano sin ser universalista, sin creer o que es «racional» interesarse por el sufrimiento de los demás o que existe una «humanidad común» que nos vincula con los demás. Uno puede desear aliviar el sufrimiento sin tener una respuesta interesante cuando Sócrates le pregunta *¿por qué* deseas esto?, también sin creer que este deseo es la cosa más profunda e importante de su vida. Creo que Foucault se encontró en esta posición —la posición que he descrito como la del «caballero de la autonomía». Esto significa que, tanto si quiso como si no, fue, entre otras cosas, un ciudadano útil de un país democrático —alguien que hizo lo mejor que pudo para hacer más justas y decentes las instituciones de ese país. Hubiese deseado que se hubiese encontrado más cómodo de lo que se encontró con esa descripción de sí mismo.

12. Nancy Fraser, «Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions», *Praxis international* I (1981): 91. Para un elaborada réplica a Fraser, Habermas y Taylor en favor de Foucault, véase el cap. 4 de David R. Hiley, *Philosophy in question: essays in a pyrrhoniam theme* (University of Chicago Press, Chicago, 1988).

ÍNDICE DE NOMBRES

T

U

V

W

Y

Z

También publicado por Paidós

LA ONTOLOGÍA POLÍTICA DE MARTIN HEIDEGGER
PIERRE BOURDIEU

El discurso filosófico, como cualquier otra forma de expresión, es el resultado de una transacción entre una intención expresiva y la censura ejercida por el universo social en el cual debe producirse. Así, para comprender la obra de Heidegger en su verdad inseparablemente filosófica y política, se debe rehacer el trabajo de eufemistización que le permite *desvelar velándolas* unas impulsiones o ilusiones políticas. Se debe analizar la lógica del doble sentido y del sobreentendido que permite a las palabras del lenguaje ordinario *(Fürsorge,* por ejemplo) funcionar simultáneamente en dos registros científicamente unidos y separados. Poner en forma filosófica, también es poner formas políticamente: es presentar bajo una forma filosóficamente aceptable, volviéndolos desconocibles, los temas fundamentales del pensamiento de los «revolucionarios conservadores». Es, pues, a condición de reconstruir las diferentes variantes de la visión del mundo que se manifiesta crudamente en los ensayistas de la Alemania de Weimar y la lógica inseparablemente intelectual y social del campo filosófico que es el verdadero operador de la transmutación del humor *völkisch* en filosofía existencial, que podemos comprender la ontología política de Martin Heidegger sin operar las discrepancias muy cómodas entre el texto y el contexto, o entre el rector nazi y el «pastor del Ser».

También publicado por Paidós

CONTINGENCIA, IRONÍA Y SOLIDARIDAD
RICHARD RORTY

Desde la filosofía hasta la crítica literaria, pasando por la teoría social, el amplio ámbito de referencia de este libro encierra conclusiones igualmente complejas. Rorty sostiene que pensadores tales como Nietzsche, Freud y Wittgenstein han hecho posible que las sociedades se consideren a sí mismas como contingencias históricas antes que como expresiones de una subyacente naturaleza ahistórica o como realizaciones de metas suprahistóricas. Esta perspectiva irónica acerca de la condición humana resulta valiosa en el plano privado, si bien no puede adelantarse a los fines sociales o políticos del liberalismo. Rorty cree en realidad que es la literatura, y no la filosofía, la que puede hacer tal cosa promoviendo un sentido genuino de la solidaridad humana, sobre todo a partir de novelistas como Orwell y Nabokov. Una cultura verdaderamente liberal, con clara conciencia de su contingencia histórica, fusionaría la libertad privada, individual, de la perspectiva filosófica, irónica, con el proyecto público de la solidaridad humana engendrado por la inteligencia y la sensibilidad de grandes escritores. Richard Rorty —caracterizado como «el filósofo más interesante de la actualidad en todo el mundo», autor de *El giro lingüístico* y compilador de *La filosofía en la historia,* ambos publicados también por Paidós— se revela aquí como un teórico singularmente sutil, cuya escritura atraerá tanto a los lectores académicos como a los no académicos.

También publicado por Paidós

EL GIRO LINGÜÍSTICO

RICHARD RORTY

Los tres textos de Rorty que recoge este volumen (para el que expresamente fue escrito el último: estamos ante una primicia) constituyen no sólo un frente desconstructivo de la filosofía lingüística anglonorteamericana (acaso la versión más y mejor propagada del «giro lingüístico» que experimenta la filosofía en este siglo), sino también la materia genética de la desconstrucción de la epistemología moderna, último intento de la filosofía sistemática, de filiación platónico-kantiana, de constituirse en Alto Tribunal de la Realidad que emite el veredicto sobre lo que es y no es un buen *confort metafísico*. Rorty, al desconstruir las pretensiones de la filosofía del lenguaje de estar fundada y ser fundamentadora (de ser la nueva filosofía primera), se suma a la nómina de héroes desconstructivos de las falsas certezas y de las pseudoseguridades modernas. Y ante la frustración colectiva, histórica, que nos va quedando como herencia de la falsa deidad moderna (el confort racional en su trinidad metafísico-epistémico-moral), tiene el valor de erradicar hasta sus puntas las raíces de la fe moderna en el fundamento (racional) y lo (racionalmente) fundado; y de llamar nuestra atención sobre la condición incierta, contingente y finita, desfundada y desfondada, de una experiencia que, a trancas y barrancas, va conservando el nombre de posmoderna.
La introducción ha corrido a cargo de Gabriel Bello, catedrático de Ética en la Universidad de La Laguna.

Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos
Richard Rorty

Paidós Básica

En este volumen, que reúne algunos de sus más recientes textos filosóficos, Richard Rorty centra toda la atención de su poderosa capacidad interpretativa y analítica en la obra de Heidegger y Derrida. La primera parte incluye cuatro artículos sobre Heidegger; la segunda, tres artículos sobre Derrida y un trabajo adicional en el que se examina el uso que han hecho Paul de Man y sus seguidores de ciertas ideas de Derrida; y la tercera parte, siendo más heterogénea, presenta trabajos que van desde el estudio de Freud y la deliberación moral a las teorías sociales y actitudes políticas de Habermas, Unger, Castoriadis y Foucault. A partir de todo ello, Rorty acaba entendiendo que la tradición de Nietzsche-Heidegger-Derrida -de forma similar a la tradición de Dewey-Wittgenstein-Davidson considerada en *Objectivity, relativism and Truth*, otra de sus obras básicas- culmina en un conjunto de doctrinas antiesencialistas, antirrepresentacionalistas y pragmatistas, que a la vez le sirven para criticar a Heidegger y Derrida por considerar el lenguaje como un elemento reflexivo en lugar de -según Davidson- como cadenas de marcas y ruidos que emiten y utilizan los organismos para coordinar su conducta. La conclusión de Rorty, así, es que no existe tensión entre ambas tradiciones, excepto en aquellos puntos en los que Heidegger y Derrida se convierten en cuasi-metafísicos.

ISBN 84-7509-954-8



Acceso Abierto

Diseño: Mario Eskenazi Fotografía: Julian Lee